

150

# Den Tyska Medeltids-Mystikens förnämsta läropunkter.

---

Akademisk Afhandling,

som

med tillstånd af

Högvördiga och Vidtberömda

Theologiska Fakulteten i Upsala

till offentlig granskning framställles

af

**Mag. CARL ALFRED CORNELIUS,**

Theol. Cand., Theol. Lector vid Hernösands H. Elementar-Läroverk  
och Kyrkoherde i Häggdångers Prebende-pastorat, utn Theol. Lector  
vid Linköpings Läroverk och Kyrkoherde i Landeryd,

på Theologiska lärosalen

den 13 December 1859

p. v. t. f. m.

---

Upsala

Edquist & K. 1859.



## Den Tyska Medeltids-Mystikens förnämsta läropunkter.

---

### Inledning.

Scholastik och Mystik utgöra de båda, hvarandra motsatta, hufvudrigtningarne af Medeltidens theologi. Scholastikernas bemödanden gingo ut på att bringa kyrkans lära i system, att åt de af Kyrkofäderna utbildade, på kyrkomötena fixerade dogmerna gifva ett vetenskapligt uttryck, i det de sökte fatta dem i begreppets form. Men sysselsatte sig alltså Scholastiken med ett utifrån gifvet, objectivt trosinnehåll, det hon genom förståndets reflecterande verksamhet sökte att subjectivt tillägna sig: så förnekade deremot Mystiken möjligheten att genom förmedling af förståndsreflexion fatta det gudomliga, vände sig i en inre contemplation till människan själf och ville i djupet af hennes eget medvetande och väsen *omedelbart erfara* den såsom ett i sig obegripligt mysterium ansedda gudomligheten.

Fråge vi nu, hvad Mystik är, så inses lätt, att vi ej kunne a priori definiera en företeelse, hvilken — såsom en berömd theolog riktigt anmärker — enligt sin natur nndandrar sig begreppet. Icke heller gifver oss den etymologiska förklaringen af namnet Mystik något fullständigt begrepp om, hvad dermed bör förstås. Ty om ock ordets härledning (vare sig af *μυστηριον* = med tillslutna läppar gifva ett otydligt ljud

ifrån sig, eller af *μυσθαι* = invigas i mysterierna, undervisas i hemliga läror) förer oss till begreppet om det hemlighetsfulla och förborgade, så är dock påtagligt, att denna ordförklaring endast antyder det gebit, hvarinom Mystiken rör sig, utan att närmare angifva dess egentliga väsende <sup>1)</sup>. Skall det därför vara möjligt att bestämma, hvad Mystik är, så kan detta endast ske på historisk väg eller genom att undersöka, huru Mystiken historiskt framträdt och gifvit vittnesbörd om sig sjelf. Genom en sådan undersökning skall det visa sig, att det egendomliga i den historiska företeelse, som man kallat Mystik, eller med andra ord den mystiska theologiens princip ligger i dess lära om det s. k. inre ljuset eller ordet, såsom ett i oss ursprungligen immanent utflöde ur gudomligheten, hvarigenom vi vore i stånd att icke blott omedelbart erfara det i sig obegripliga gdomsmysteriet utan äfven dermed tråda i en väsendtlig och substantiell förening och lifsgemenskap <sup>2)</sup>.

Mystiken är ingalunda ett för Christendomen egendommeligt betraktelsesätt af gudomliga ting. Vilje vi söka hennes historiska upprinnelse, så hänvisas vi till Orienten, hvars pantheistiskt-hedniska religions-former — såsom *Brahmanismen* och *Buddhaismen* — hafva en mystisk karakter. I den aflågsna östern långt bortom Christendomens moderland har nemligen Mystiken uppvuxit från hednisk rot. Men fastän ursprungligen tillhörande Orientens hedniska religionsformer, vann hon dock omsider, isynnerhet sedan Grekerna genom Alexander den Stores eröfringar i Asien kommit i liflig beröring med den orientaliska bildningen, insteg äfven i Vester-

---

1) Jfr *Lisco: Die Heilslehre der Theologia deutsch* nebst einem auf sie bezüglichen Abriss der christlichen Mystik bis auf Luther. Stuttgart 1857. S. 157.

2) Jfr *Höfling: Mysticismus*, der wahrhafte historische und der heutzutage fälschlich so genannte. Erlangen 1832. S. 21.



landet. Här hyllades hon förnämligast af de s. k. *Neo-Platonikerna*, hvilkas egendomlighet just bestod deri, att de med Platonska philosophien sammansmälte orientaliskt-mystiska elementer. Genom det stora inflytande, som Neo-Platonismen utöfvade på flere bland de utmärktaste Kyrkofäderna, fick Mystiken sedan så småningom ett fält äfven inom christna kyrkan. Redan hos de alexandrinska Fäderna, *Clemens* och *Origenes*, skönje vi de första spåren till en — så att säga — christnad Mystik; och det jemvål från orientaliskt-hednisk rot uppvuxna, i Egypten först framträdande munkväsendet, som i sjelfva verket blott var en praktisk tillämpning af Mystikens teorier, bidrog mycket till de mystiska grundsatsernas utbredande bland de christna folken. Det första försöket att kläda Christendomens lära i en fullständig mystisk dräkt finne vi i de skrifter, hvilka falskeligen tillskrefvos den i ApostlaGerningarne (17, 34) omnämnde *Dionysius Areopagita*, och hvilka, emedan författaren är okänd, ännu vanligen citeras under denna pseudonym, ehuru de med säkerhet icke kunna vara författade förr än i 5:te seklet. I dessa skrifter röjer sig den neoplatonska philosophiens inflytelse så tydligt, att man med skäl kan säga, att de christliga dogmerna här nästan helt och hållet blifvit ombildade till symboler för neoplatonska föreställnings-sätt <sup>1)</sup>. Men fastän således denne PseudoDionysius alldeles förfalskat den genuina Christendomen genom att omgestalta dess läror efter en hednisk verldsåskådnings fordringar, vunno dock hans skrifter stort anseende i kyrkan, emedan de dels anslöto sig till en i viss mån redan förhandenvarande mystisk riktning hos munkarne och många kyrkans lärare, dels under hela den okritiska Medeltiden allmänt ansågos vara skrifna af en lärjunge till Aposteln Paulus.

---

1) *Höfning: Mysticismus*. S. 20.

I nionde seklet blefvo dessa PseudoDionysii skrifter af *Johannes Scotus Erigena* öfversatta på latin, hvarigenom Mystikens frö utsåddes äfven i vesterländska kyrkans jordmån. Detta utsåde blef icke utan frukt, ehuruval Mystiken här framträdde i en egendomlig form. Emellan den *vesterländska* och *grekiska* mystiken råder nemligen samma åtskillnad, som i allmänhet emellan den occidentaliska och den grekiska kyrkan <sup>1)</sup>. I den grekiska Mystiken med sin neoplatonska åsigt om ändligheten framträder icke syndmedvetandet och följaktligen ej heller försoningsbehofvet i sitt djupa ethiska allvar. Ty synden anses här icke hafva sin grund i något annat än *theoretisk villfarelse*, och återlösningen blott bestå i en *upplysning*, den Christus meddelar genom hierarchia coelestis och ecclesiastica såsom förmedlande makter <sup>2)</sup>. Deremot har — såsom *Martensen* riktigt anmärker — Augustini djupsinniga betraktelse af meniskonaturen, hvilken gjorde läran om synden och återlösningen, fattade i hela sin djupa *ethiska* betydelse, till grundval för vesterländska kyrkans theologi, äfven bidragit att gifva dess Mystik sin egendomliga pregel <sup>3)</sup>.

Bland vesterländska kyrkans mystici hafve vi att skilja mellan de *franska* och de *tyska*. Hos de förra, bland hvilka företrädesvis böra nämnas *Bernhard af Clairvaux* († 1153), *Hugo af St. Victor* († 1141), *Richard af St. Victor* († 1173) samt *Bonaventura* († 1274), är Mystiken ännu icke consequent genomförd, utan träder till och med i förbund med Scholastiken, sökande att hålla förståndet och känslan i vederbörlig jemnvigt. Sjelfständig och ren från scholastiska

1) Jfr *Böhringer: Die Kirche Christi und ihre Zeugen*. II. 3. Zürich 1849. S. 6.

2) Jfr *G. A. Meier: Dionysii Areopagitæ et Mysticorum Sæculi XIV Doctrinæ inter se comparantur*. Dissertatio. Halis MDCCCXLV. S. 19 ff.

3) *Martensen: Mester Eckart*. Kjöbenhavn 1851. S. 62.

elementer framträder deremot den tyska Mystiken, hvars hufvudrepresentanter äro *Eckart* (Dominicanerprovincial i Köln, † omkr. 1329), de båda Dominicanermunkarne *Tauler* († 1361 i Strassburg) och *Suso* († 1365 i Ulm) samt den okände författaren till den s. k. *Tyska Theologien* <sup>1)</sup>.

Vid den korta framställning af Medeltids-Mystikens förnämsta läropunkter, hvilken vi nu gå att lemna, är det vår mening att endast göra afseende på de *tyska* Mystikernas skrifter (bland hvilka Taulers samt den Tyska Theologien äro de förnämsta). Det knappa utrymmet i en afhandling sådan som denna gör en dylik begränsning af det i alla fall nog rikhaltiga ämnet nödvändig. Då nu hårtill kommer, att vi ej ämna skrifva Mystikens historia, utan endast lemna en kort öfversigt af dess läror, hafve vi ansett detta lämpligast kunna låta sig göra, om vi företrädesvis fäste oss vid de tyska Mystikerna, alldenstund det mystiska åskådnings-sättet onekligen just hos dem renast och fullständigast framträder, och den utveckling, de gifvit åt den mystiska theologien, med full rätt kan anses såsom Medeltids-Mystikens höjdpunkt.

## I. Mystikens Theologi.

Vilje vi lemna en systematisk öfversigt af Mystikernas lära, så böre vi utgå från deras åsigt om Gud. Gud är — säga de — det fullkomliga väsendet, som i sig inbegriper allt, utom hvilket intet sannt väsende är, och i hvilket allting har sitt väsende, ty det är alltings väsende <sup>2)</sup>. Detta absoluta väsende fattas tillika helt abstract såsom det *rent enkla varat*, saknande alla namn, former och bestämningar

1) Närbeslägtade med dessa äro de *Nederländska Mystikerna*: *Ruysbroek*, Prior i Augustinerklostret Grünthal vid Brüssel († 1381), och *Thomas a Kempis*, Subprior i Augustinerklostret vid Zwoll († 1471).

2) Jfr *Teutsche Theologia*. Leipzig 1724. Cap. 1.



("ein nam- weis- und form-los Wesen" <sup>1)</sup>). Ty hvad som gäller om det *sinnligt* concreta, att det nemligen till sin natur är ändligt och begränsadt, anse Mystikerna gälla om *allt* concret; och från det allmänna antagandet, att alla concreta bestämningar till sjelfva sitt begrepp äro begränsningar, eller att concret bestämndhet och ändlighet äro fullkomligt identiska begrepp, draga de den slutsatsen, att Gud, såsom det oändliga, absoluta väsendet, måste vara en bestämmningslös enhet, en abstract substans, fattad dels mera realistiskt såsom det rent abstracta varat dels mera idealistiskt såsom abstract sjelfmedvetande. Men med denna åsigt om Gud såsom det abstract ena, bestämmningslösa väsendet sammanhänger nödvändigt den mystiska läran om Guds obegriplighet. Först och främst kan Gud, enligt Mystikens åsigt, *af oss människor* icke fattas och begripas. Hvad vi skole kunna fatta och begripa, måste nödvändigt vara så eller så beskaffadt, hafva den eller den bestämningen. Men är nu Gud en abstract enhet, som utesluter all mångfald af bestämningar, så är klart, att han för oss måste vara ett obegripligt mysterium. Affirmativt kunne vi derföre om honom blott utsäga, *att* han är, men icke *hvad* han är. I det sednare hänseendet måste vi nöja oss med den negativa utsagon, att han är *intet* bland de ändliga och ofullkomliga tingen, och då dessa äro det enda för oss begripliga och utsägliga, följaktligen ej heller något "af allt det, som kreaturet kan nämna, känna, begripa eller tänka" <sup>2)</sup>). Men Gud är icke blott för oss obegriplig, han kan ej heller *af sig sjelf* fattas och begripas. Äfven detta följer omedelbart af Mystikens åsigt om Gud såsom det rent abstracta, bestämmningslösa väsendet. Ty så fattad är Gud naturligtvis

1) *Tauleri Predigten*. Frankfurt am Mayn und Leipzig 1703. S. 718.

2) *Teutsche Theologia*. Cap. 1.



icke en concret personlighet, utan såsom det rent abstracta sjelfmedvetandet måste han tänkas såsom ett opersonligt absolutum, som hvarken har vetande eller vilja <sup>1)</sup>. Är åter Gud till sitt väsende opersonlig, så följer, att han icke blott för oss, utan äfven för sig sjelf är obegriplig, att han är en outsäglig, i sig sjelf stilla och orörlig mysteriös *afgrund* ("Abgrund"), ett uttryck, som hos Tauler ofta förekommer såsom beteckning för det i sig förborgade gudomsmysteriet.

Denna åsigt om gudomligheten såsom en opersonlig grund och tillfölje deraf såsom ett i sig obegripligt mysterium är det *πρώτον ψεύδος*, hvarifrån Mystikerna utgå, och som bevisar hela deras system vara byggt på en ochristlig grundval. Vål lärar äfven Bibeln Guds väsendes obegriplighet, men först och främst icke så, som skulle Gud vara *för sig sjelf* obegriplig, vidare icke heller så, som skulle han *för oss* vara *fullkomligen* ofattlig, utan endast i den meningen, att, under det Gud såsom personligt sjelfmedveten har en absolut fullkomlig kunskap om sig sjelf, han dock för oss här i timlighetens verld är, vål icke absolut, men *relativt* obegriplig, eller med andra ord att äfven det genom Guds uppenbarade ord upplysta förnuftets kunskap om Gud här i lifvet städse är ett *styckverk*, att vi *nu* blott se genom en spegel uti ett mörkt tal (1 Cor. 13, 12), och först i ett annat lif skole få se honom, såsom han är (1 Joh. 3, 2), ansigte mot ansigte <sup>2)</sup>. Vidare är det klart, att den förutsättning, som ligger till grund för den för all Mystik egendommiga uppfattningen af Gud såsom ett fullkomligen obegripligt mysterium, nemligen förutsättningen, att Gud är ett *opersonligt* väsende, alldeles strider emot Christendomens Guds-

1) Jfr *Teutsche Theologia*. Cap. 29.

2) Jfr Johan Gerhard: *Loci theologici*. T. I. Jenæ 1615. S. 190 f.

begrepp. Christendomens Gud är nemligen en lefvande, personlig Gud, en *absolut personlighet*, icke ett opersonligt absolutum, hvilken sednare föreställning tvärtom är den pantheistiska grundvillfarelse, hvarpå all hedendom ytterst hvilat.

Har sålunda Mystiken i och med sjelfva utgångspunkten för sin theologi eller gudomsbegreppets (urgrundens) uppfattning ställt sig på en afgjordt pantheistisk ståndpunkt och dermed tydligen röjt sitt hedniska ursprung, så ådagalägger hon icke mindre fullkomlig öfverensstämmelse med samma verldsåsigt (närmast sådan denna framträdtt i sina idealistiska former), då hon vidare, genast vid första försöket att komma utöfver sin abstracta utgångspunkt, i sjelfva verket, ehuru under begagnande af bibliska termer, återgifver, hvad som redan i den genom förening af platonsk idealism och orientalisk pantheism uppkomna Neoplatonismen finnes förebildadt. Såsom vi i det föregående visat, är Gud, enligt Mystikens åsigt, till sitt egentliga väsende en orörlig, absolute obestämd och opersonlig enhet. Icke desto mindre måste han till följe af en i sitt väsende med nödvändighet grundad utvecklingslag tråda ut ur sin mysteriösa väsensgrund och derigenom *blifva* personlig. Det stilla förborgade väsenslifvet måste — heter det — "utgjuta sig", d. ä. uppenbara sig nemligen i första hand för sig sjelft <sup>1)</sup>. Till sin innersta

---

1) *Tauleri Predigten*. S. 70 f. "Aus dem unendlichen Ueberfluss des überschwenglichen Reichthums seiner Güte hat Gott sich nicht können enthalten, er hat sich müssen *ausgiessen*."

*Teutsche Theologia*. Cap. 29. "Gott als Gottheit gehöret nicht zu weder Wille noch Wissen oder Offenbahren, weder diess noch das, das man nennen, reden oder denken mag, aber Gott als Gott gehöret zu, dass er sich selbst eröffne, bekenne und liebe, und *sich selbst ihm selber offenbahre*, und diess noch alles in Gott, und noch alles als ein Wesen und nicht als ein Würcken, dieweil es ohne Creatur ist,<sup>2)</sup> und in dieser Offenbahrung wird der persönliche Unterschied."

väsensgrund betraktad, är Gud overksam <sup>1)</sup>. Men så kan han ej förblifva. Ur det stilla väsenslivets overksamhet måste han träda ut i en evig och *väsendlig* verksamhet: och såvidt han nu verkar, heter han *Fader*, emedan hans väsendtliga verksamhet består deri, att han af evighet föder sin Son och tillika med Sonen utandas den Helige Ande <sup>2)</sup>. Fadren vänder sig med sitt gudomliga förstånd till sig sjelf, och i det han nu med klar blick genomskådar sitt eviga väsens afgrund, uttalar han sig sjelf. Detta uttalande är Sonens födande i evighet: och det uttalade ordet är Sonen. I det Fadren sålunda objectiverar sig sjelf i Sonen såsom sin väsendtliga afbild, går han ut ur sig sjelf genom personlig åtskillnad; men i det han nu älskar sig sjelf, går han åter in i sig sjelf genom ett fullkomligt välbehag, och detta välbehag, denna kärlek är den Helige Ande. Alltså sker utgången blott för ingångens skull <sup>3)</sup>. Evigt uttalar Gud sig sjelf, och lika evigt vänder han i kärleken åter till sig sjelf: evigt sätter Gud en åtskillnad inom sig, men lika evigt upphäver han denna åtskillnad <sup>4)</sup>.

Sådan är Mystikernas treenighetslära till sina allmänna-  
ste grunddrag. Att de vid utvecklingen af densamma sökte

---

1) *Tauleri Predigten*. S. 967. "Nach der Selbstständigkeit und Einfältigkeit des Wesens ist es in Gott ein stilles und einfältiges *Gebrauchen* des göttlicheu Wesens." *Martensen: Mester Eckart*. S. 33. "Gud og Guddom ere ulige. Gud virker og skaber; Guddommen virker Intet, den er stille og ubevægelig i sig selv."

2) *Tauleri Predigten*. S. 967. "Das Würcken wird den Personen, aber das Gebrauchen dem einfältigen Wesen zugeeignet. Der himmlische Vater ist nach der Eigenschaft seiner Paternität oder Väterlichkeit *ein lauter Würcken*, indem er in der Erkenntniss seiner selbst seinen lieben Sohn gebietet, und sie beide aus ihnen gleichsam ausblasen den H. Geist, welcher Heilige Geist ihr beider Liebe ist. Und diess ist die ewige und wesentliche Würckung der Personen."

3) *Dersammast*. S. 71 f.

4) Jfr *Carl Schmidt: Johannes Tauler von Strassburg*. Hamburg 1841. S. 97.



bevara öfverensstämmelsen med den kyrkligt sanctionerade läran, är påtagligt. Men vid närmare skärskådande visar sig tydligt, att de, oaktadt sitt bemödande att fasthålla den kyrkliga treenighetsdogmen, i sjelfva verket deråt gifvit ett för den genuina, bibliska och kyrkliga åskådningen fullkomligt främmande innehåll. Stödd på Bibelordets utsagor, fasthåller kyrkoläran de tre gudomspersonernas såväl *väsens-enhet* som *åtskillnad*, så att å ena sidan det gudomliga väsendet, tänkt icke såsom en abstract substans utan såsom en ursprungligen concret *absolut personlighet* <sup>1)</sup>, såges vara för de tre personerna gemensamt, under det å andra sidan dessa såsom den absoluta personlighetens särskildta subsistensformer antagas vara från hyarandra *personligt åtskilda* <sup>2)</sup>. För Mystiken åter är gudomsväsendet ursprungligen en rent obeständ och abstract, följaktligen opersonlig enhet, hvaraf följder, icke blott att all slags beständhet, cencretion eller utveckling för detta väsende är tillfällig och med afseende derpå obegriplig och godtyckligt ponerad, utan äfven att, *när* en sådan det oaktadt hos gudomsväsendet antages, denna i sjelfva verket blifver en naturprocess, hvars särskilda momenter på sin höjd i symbolisk eller bildlig bemärkelse kunna kallas särskilda personer: det gudomliga väsendet *är* ej personligt, utan det *blifver* personligt genom en process, som är lika godtycklig med hänseende till det abstract fattade gudomsväsendets natur, som obegriplig med afseende på sitt ponerade resultat eller sin karakter af utveckling *till* personlighet, och vid hvilken de tre personerna endast utgöra hypostaseringar af relativt abstracta, logiskt-formella relationer mellan sjelfva utvecklingens särskilda momenter. Mystikerna

---

1) Jfr *Thomasius: Christi Person und Werk*. Erster Theil. Erlangen 1856. S. 119.

2) Jfr *Dersammast*. S. 123.



hafva alltså visserligen i sin treenighetslära förmått uppvisa och qvarhålla de tre gudomspersonernas väsensenhhet, ehuru väl sjelfva denna enhet är en annan, än den Bibelordet erkänner. Men just derföre att denna enhet är en annan, än den af Bibeln och kyrkoläran erkända, nemligen en rent o-personlig, blir också den andra lika väsendtliga sidan af treenighetsdogmen, nemligen Fadrens, Sonens och Andens *personliga åtskillnad*, för dem fullkomligt omöjlig att vindicera. Här, likasom vid de öfriga dogmerna, finne vi således Mystikerna väl hafva i *uttryckssättet* lämpat sin framställning efter Skriftens och kyrkans lära, men hvad den genom de vedertagna uttrycken betecknade *saken* beträffar, hafva uppställt en för Christendomen alldeles främmande lära.

Mot den uppenbarelse ad intra, som utgöres af den trinitariska processen, svarar, enligt Mystikens åsigt, en uppenbarelse ad extra, nemligen verldens skapelse, hvilken sednare för öfrigt icke är väsendtligen åtskiljd från den förra. Med och i Sonens eviga födelse — säger Ruysbroek <sup>1)</sup> — äro äfven alla kreatur *evigt utgångna* ur gudomsväsens enhet, innan de skapades i tiden. I Sonen, det eviga ordet — heter det hos Tauler — har Gud Fader af evighet uttalat *alla kreatur* <sup>2)</sup>; och Suso säger, att alla andra utgjutelser i tiden och kreaturet komma utaf återskenet af den omåtliga gudomliga godhetens eviga utgjutelse <sup>3)</sup>. I Sonen och hans eviga utgång äro således alla kreatur och deras utgång *ideellt* satta; och skapelsen innebär följaktligen — enligt Mystikens åskådningssätt — ingenting annat, än att kreaturens i och med Sonens eviga födelse ideellt satta utgång ur Gud

1) Jfr Böhringer: *Die Kirche Christi und ihre Zeugen*. II. 3. S. 464.

2) *Tauleri Predigten*. S. 81.

3) *Henrici Susonis Opera*, e Suevico idiomate latine reddita a Laurentio Surio. Coloniae Agrippinae MDLXXXVIII. S. 331.

*reellt* framträder i timlighetens form <sup>1)</sup>. Likasom nu Sonen är till väsendet ett med Fadren, så äro ock alla kreatur med Gud *väsendligen* identiska och hafva icke något *annat* väsende. Ty utom det enda fullkomliga väsendet — heter det i Tyska Theologien Cap. 1 — finnes intet sannt väsende, och hvad som derutur härflutit, har intet väsen annorlunda än i det fullkomliga, utan det är en tillfällighet eller en glans och ett sken, som intet väsen är och intet väsen har, utan i den eld, derur skenet utgår, ej annorlunda än när ett sken utgår eller utflyter ifrån en eld, ett ljus eller solen. Men fastän till väsendet ett med Gud, äro dock kreaturen till existensformen från honom åtskilda. Ty då Gud är det oändliga abstracta varat, utan hvarje så eller så bestämd form för sin tillvaro, så är deremot kreaturet varat i en bestämd och begränsad form, i. e. varat in concreto. Med skapelse förstå alltså Mystikerna den utvecklingsprocess, hvarigenom den absoluta substansen med nödvändighet öfvergår från abstract vara till concret tillvaro. Likasom solen icke kan annat än utgjuta sig i en mångfald af strålar, så anses det ock vara med nödvändighet grundadt i Guds natur, att det ena skall dirimera sig i en mångfald, det oändliga abstracta varat gifva sig en concret tillvaro i det ändliga. Men denna det absoluta väsendets utvecklingsprocess fattas icke blott realistiskt såsom dess naturnödvändig öfvergång från abstract vara till concret tillvaro i en

---

1) Jfr *Henrici Susonis Opera*. S. 274. "Sunt creaturæ omnes ab æterno secundum ideas Deus in Deo, nec ibi distinctæ fuere essentialiter, sed ut dictum est, eadem cum Deo vita, essentia et potentia sunt, quatenus in Deo sunt, idemque cum ipso unum sunt, nec illo minores. Quatenus autem ex Deo emanarunt per creationem, suam singulæ sortitæ sunt substantiam propria distinctam forma, quæ illi naturalem præbet essentiam. Forma namque præstat essentiam a divina essentia et cæteris substantiis separatam."

mångfald af åndliga ting: den fattas tillika och våsendtligen i idealistisk betydelse, såsom utgörande en utveckling till tankar eller concret tänkande, hvaraf åter visar sig, att den sig utvecklande enheten är det abstracta sjelfmedvetandet och följaktligen den gudomliga utvecklingsprocessen en utveckling, genom hvilken gudomsväsendet öfvergår från att blott vara abstract sjelfmedvetande till att förverkliga sig i ett concret och verkligt sjelfmedvetande, d. å. en personlighet, eller då denna, enligt Mystikens föreställningssätt, innebär mångfald och begränsning, en mångfald af åndliga personer. Till Gud hörer nemligen, att han upptäcker, känner och älskar sig sjelf, att han uppenbarar sig för sig sjelf <sup>1)</sup>. Men för att komma till en sådan sjelfkännedom, har det ena absoluta väsendet måst hafva eller i och för sig sjelf sätta en motsats, hvarigenom det kunde blifva känt <sup>2)</sup>. Denna motsättning eller motsats ligger redan i treenighetspersonernas åtskillnad, ehuru väl der blott såsom ett väsende och icke såsom en verklighet <sup>3)</sup>. Men hvad som i Gud är ursprungligt och våsendtligt, men icke formligt eller verkligt, det vill han hafva utfövd och verkadt, och då detta icke kan ske förutan kreatur, så skall och måste kreaturet vara <sup>4)</sup>. Sonens födelse och verldens skapelse äro följaktligen såtillvida detsamma, som båda betinga den motsats, hvarförutan det abstract ena, opersonliga absolutum icke kan komma till personligt sjelfmedvetande, men å andra sidan skilja de sig från hvarandra derutinnan, att denna motsats, som i Sonens födelse blott är såsom ett väsende, blott är *ideellt* satt, i

---

1) *Teutsche Theologica*. Cap. 29.

2) Jfr *Teutsche Theologia*. *Eitliche Haupt-Reden und Sprüche*. 10 och 15.

3) *Teutsche Theologia*. Cap. 29.

4) *Dersammast*.



verldens och speciellt i människans skapelse sättes såsom en *reell* och verklig motsats <sup>1)</sup>).

Af det nyss anförda inses tydligen, att äfven Mystikernas skapelsesdogm blott till namnet är öfverensstämmande med den genuint christliga förklaringen af det ändligas uppkomst. Med skapelse i biblisk mening förstås den act af Guds *vilja*, hvarigenom han af *fri kärlek* frambringar ett *annat* vara än han sjelf. Skapelsen är således här en *fri viljoact*, alltså ett verk af en *personlig* Gud, och skillnaden mellan skaparen och det skapade en *väsensåtskillnad*. Mystikernas skapelselära är af helt annan art. Fastän de städse tala om det ändliga varat såsom "kreaturligt" till skillnad från det absoluta varat såsom oskapadt, så är dock ovedersägligen deras skapelselära i sjelfva verket en *emanationslära*. Skälet härtill är lätt funnet. Då gudomligheten fattas såsom ett *opersonligt* absolutum, så kan det ändligas frambringande icke tänkas såsom en *fri viljoact*, utan måste tänkas såsom en i sjelfva Guds väsende grundad *nödvändig* utvecklingsprocess. Denna nödvändighetsprocess framställles dels mera sinnligt under bilder, hemtade från den yttre naturen, dels mera spekulativt i begreppet om en inre lifsutveckling, en tankerörelse i sjelfva det gudomliga väsendet. I förra fallet tänkes det absoluta såsom det oändliga abstracta varat, och det ändligas uppkomst ur det oändliga jemnföres med strålarnes emanation ur solen <sup>2)</sup>: likasom solen till följe af en naturnödvändighet utgjuter sig i en mångfald af strålar, så måste ock det ena, i sig åtskillnadslösa och oändliga gudomsväsendet dirimera sig i en mångfald af individuella och ändliga varelser. I sednare fallet tänkes det absoluta min-

1) Jfr *Meier: Dionysii Areopagitæ et Mysticorum sæculi XIV doctrinæ inter se comparantur*. S. 35.

2) Jfr *Teutsche Theologia*. Cap. 1.



dre såsom en abstract natursubstans, än såsom abstract sjelfmedvetande eller sjelfva begreppet af ett sådant, och verdens frambringande såsom resultatet af en naturnödvändig tankerörelse inom det gudomliga väsendet <sup>1)</sup>); hvadan alltså det ändligas framgående ur gudomligheten här sättes identiskt med Sonens eviga födelse, endast med den skillnad, att då den sednare blott är en logisk tankeprocess, det förra poneras såsom betingande en empirisk verklighet, ehuru detta antagande i sjelfva verket är ett lika godtyckligt som obevisligt påstående <sup>2)</sup>), eller med andra ord ehuru denna andra form af det absolutas utåtgående eller concretionsprocess lika litet kan förklaras ur den första formen deraf eller Sonens födelse, som denna ur den abstracta, i sig ofattbara väsensenheten. Men skillnaden mellan Mystikens och Christendomens skapelselära visar sig icke blott deri, att den förre sätter skapelsen såsom en nödvändighetsprocess, den sednare såsom en viljoact: äfven derutinnan ligger den stora åtskillnaden, att Mystiken sätter det skapade såsom till väsendet *identiskt* med gudomligheten, ehuru såsom delen i förhållande till det hela, såsom det i ändlighetens form utom sig satta oändliga, *quantitativt* och till existensformen från gudomligheten åtskildt; hvaremot skapelse i biblisk mening betyder, icke att Gud blott sätter sitt eget väsen i en annan form, utan att han skapar ett *annat* vara, som från honom är *qualitativt* åtskildt <sup>3)</sup>).

## 2. Mystikens Anthropologi.

Bland alla jordiska varelser är människan den förnämsta, emedan hon icke blott är, utan äfven är begåfvad med

1) Jfr Clausen: *Christelig Troeslære*.. Kjöbenhavn 1853. S. 147.

2) Jfr *Dersammast*. S. 148.

3) Jfr Thomasius: *Christi Person und Werk*. Erster Theil. S. 190

förmågan att *känna och erfara*, att hon i Gud lefver, röres och hafver varelse (Ap.G. 17, 28). Gud är ursprungligen äfven närvarande i träd och stenar och alla andra kreatur, men de känna och veta det icke <sup>1)</sup>. Men menniskan känner och vet denna Guds närvaro, och derigenom är hon upphöjd öfver hela den materiella skapelsen <sup>2)</sup>.

Menniskan har en dubbel natur: hon tillhör både tid och evighet. Innan hon vardt skapad, var hon af evighet i Gud, var "Gud i Gudi" <sup>3)</sup>. Men efter sin skapelse är hennes eviga, med Gud identiska väsen bundet af lekamlighetens, mångfaldens och timlighetens skrankor. Hon har numera liksom trenne menniskor uti sig. Den första är den *sinnliga* och djuriska menniskan ("der *viehische* Mensch"), den andra den *förnuftiga*, den tredje den *Gudlikformiga* menniskan <sup>4)</sup>. Den första är menniskan till sin utvärtes sida, der hon förmedelst sina yttre sinnen är öppen för intryck och bildar utifrån, genom hvilka hon, ifall hon åt dem hängifver sig, drages bort från Gud och förlorar sig i den skapade mångfalden. Med den förnuftiga menniskan förstås de högre själskrafterna, förnuft och vilja, förmedelst hvilka hon är på ett bestämdt sätt sjelfmedveten och sig sjelf bestämmande i. e. ett personligt kreatur. Hvad slutligen den gudlikformiga menniskan beträffar, så betecknas dermed menniskan till sitt innersta väsen, hennes själssubstans, fattad i

---

1) *Tauleri Predigten*. S. 24 f.

2) *Teutsche Theologia*. Cap. 48. "Das edelste und lustigste, das in allen Creaturen ist, das ist Erkenntniss oder Vernunft und Wille, und diese zwey sind bey einander, wo das eine ist, da ist auch das ander, und wären diese zwey nicht, so wäre auch keine vernünftige Creatur, sondern allein Viehe und viehische Art, das wäre ein grosser Gebräche, und Gott möchte durch Nichts seine Eigenschaft vollbringen in wirklicher Weise, das doch seyn soll und gehöret zur Vollkommenheit."

3) *Tauleri Predigten*. S. 1507. Jfr *Henrici Susonis Opera*. S. 274.

4) *Tauleri Predigten*. S. 1601. Jfr S. 161 och S. 1151.

sin rena enhet i motsats till de särskildta själskrafterna <sup>1)</sup> och i sin identitet med det ursprungliga Gudomsväsendet, hvadan ock denna innersta själsgrund är det egentligen gudomliga hos människan <sup>2)</sup>. Likasom Gud till sitt väsende fattades helt abstract såsom det rent enkla varat utan alla namn, former och bestämningar, så är ock — såsom Eckart säger — "den punkt i själen, som är öfver dess skapade väsen, i sig sjelf en och enkel samt fri från alla namn och former, såsom Gud är fri i sig sjelf" <sup>3)</sup>. Likasom vidare gudomligheten fattades såsom ett opersonligt väsende utan både vetande och vilja, så säger ock Tauler, att själen i sin innersta grund "intet verkar, intet förstår och vet; ty allt hvad själen verkar, det verkar hon genom sina krafter: genom förståndet förstår hon, genom viljan älskar hon, men i sitt väsen har och öfvar hon ingen verksamhet" <sup>4)</sup>. Likasom ändtligen gudomligheten fattades såsom ett i sig obegripligt mysterium, så framställles ock själsgrunden af Tauler såsom en mysteriös *afgrund*, lika obegriplig som den gudomliga *afgrund*, ur hvilken själen i sin concreta tillvaro och verklighet är utfluten <sup>5)</sup>. I denna själsgrund är Gud

---

1) Jfr Böhringer: *Die Kirche Christi und ihre Zeugen*. II. 3. S. 65.

2) Tauleri *Predigten*. S. 785. "Das Ebenbild Gottes ist und liegt im dunkeln und verborgenem Grund der Seele."

3) Martensen: *Mester Eckart*. S. 31. Jfr Tauleri *Predigten*. S. 1275. "So wenig als man dem ewigen und allmächtigen Gott einen eigenen Namen geben kann, also wenig kann auch dieser Grund der Seele mit einem gewissen Namen genannt werden." Jfr S. 1154: "Das Gemüth ist gar einfältig, wesentlich und einförmig."

4) Tauleri *Predigten*. S. 116.

5) *Dersammast*. S. 993. Jfr S. 118: "Es ist nichts, das die Seele weniger erkennen kann als sich selbst. Denn weil alle Bildnisse durch die Sinne geschehen und inwendig in die Seele gebracht werden, so ist offenbahr, dass die Seele ihr eigen Bild nicht haben noch machen kann. So erkennt sie nun alle andere Dinge durch die abgeschöpfte Bildnissen, sich selbst aber erkennt sie nicht wegen des Mangels des Bildes."



själen mycket närmare än själen sig sjelf <sup>1)</sup>. Här har människan förmågan att utan bild *omedelbart erfara* och i sig upptaga det gudomliga, hvilket icke är möjligt för de särskilda själskrafterna <sup>2)</sup>. Och denna människans receptivitet för Gud är alltid potentiellt förhanden, äfven sedan hon aflägsnat sig från Gud och med sin kärlek vändt sig till sig sjelf och kreaturen: i själens förborgade väsensgrund bor en outsläcklig längtan efter Gud, som icke ens hos de fördömda i helvetet kan utplånas <sup>3)</sup>, och som aldrig gifver sig tillfreds, förrän själens gudomsgnista återkommit till sitt gudomliga ursprung <sup>4)</sup>.

Denna Mystikernas åsigt om människan står tydligen i strid med Christendomens anthropologiska betraktelsesätt. Att så är, kan dock ingalunda väcka förvåning, då — såsom i det föregående blifvit visadt — deras uppfattning af Gud, hvarmed uppfattningen af människan såsom Guds afbild alltid måste stå i harmoni, likaledes hvilar på ochristlig grund. Christendomens Gud är en lefvande personlig Gud: därför är ock människan till sin innersta och ursprungliga natur för den christliga åskådningen ett *personligt väsende*, och just

---

1) *Tauleri Predigten*. S. 926.

2) *Dersammast*. S. 120. "Darum ist vonnöthen, dass ein jeder Mensch sey und wohne bey sich selber, das ist im Grunde seiner Seele: denn daselbst soll und will Gott ihn anrühren mit seinem einfältigen Wesen ohne Mittel irgend eines Bildes."

3) *Dersammast*. S. 1155. "Diess hoch-adeliche Gemüth oder dieser lautere Grund ist also geschaffen und von Gott geadelt, dass es immerdar sich nach Gott sehnet als nach seinem Ursprung. Und diese Neigung des Gemüths zu Gott erlöschet nimmermehr, auch in der Hölle nicht: welches auch die grösseste und bitterste Pein der Seele ist, indem sie nemlich empfindet, dass ihr derjenige entzogen und sie dessen ewiglich beraubt seyn muss, aus welchem sie lauterlich und in der Wahrheit geflossen ist."

4) *Dersammast*. S. 1148. "Dieser Funcke der Seele ruhet nicht, bis dass er in den Grund der Gottheit, daraus er entsprungen, und in welchem er noch unerschaffen gewesen ist, wiederkomme."



deruti, att hon är en personlighet, består det våsendtliga, oförlorbara Gudsbelåtet hos henne, hennes slägtskap och medskapade likhet med Gud. Mystiken åter fattar Gud såsom ett opersonligt våsende, hvarföre ock människan för den mystiska åskådningen till sitt våsende — som för öfrigt är identiskt med Guds eget — framträder såsom opersonlig, under det att det personliga hos henne, de s. k. förnuftiga krafterna, betraktas såsom ett tillfälligt accidens, tillhörande hennes timliga existensform och derföre förgångligt och försvinnande. Men icke blott härutinnan bevisar sig Mystikernas anthropologiska betraktelse vara i strid med Bibelns åskådningssätt: samma förhållande visar sig äfven i den nyssnämnda identificationen af Guds våsen med människans eller i deras lära, att människan till sin innersta våsensgrund är en emanation ur Guds våsende och således med Gud till våsendet identisk, samt att hon endast i den meningen såsom en "kreaturlig" varelse är åtskiljd från Gud, att den eviga gudomsgnista, som utgör hennes sanna våsende, fått en ändlig och begränsad tillvaro inom lekamlighetens och timlighetens skrankor. Deremot är människan, enligt Bibelns lära, icke emanerad ur Guds våsende, utan skapad genom hans *vilja*, samt ehuru såsom personlighet med Gud, den absoluta personligheten, *beslägtad* och honom lik, dock icke ett med honom till våsendet, utan fastmera såväl till existensformen som sjelfva sitt våsende från honom åtskiljd <sup>1)</sup>).

Vi hafve redan i inledningen antydtt, att de mystici, hvilkas förnämsta läropunkter vi företagit oss att afhandla, erkänna människans affall från Gud genom synden. Det åligger oss nu att i korthet redogöra för deras åsigter rörande syndens ursprung och natur. Vi anmärke då först,

---

1) Jfr *Thomasius: Christi Person und Werk*. Erster Theil. S. 190 f.

att de antaga en ursprunglig dualism i människans natur samt till följe deraf medskapade anlag till såväl godt som ondt. Menniskan är — såsom det heter hos Tauler — skapad af tid och af evighet, af tiden till kroppen och af evigheten till anden. Nu sträfvär hvarje ting tillbaka till sitt ursprung. Då nu kroppen är skapad af jorden och af tiden, så sträfvär han efter jordiska och timliga ting och söker deri sin lust: men anden är fluten ur Gud och skapad af evighet, derföre längtar han tillbaka till Gud i evighet <sup>1)</sup>. Ursprungligen bär alltså människan inom sig tvenne motsatta tendenser: i sjelfva hennes natur ligga medskapade anlag till utveckling både i god och ond riktning. Hos den första människan i oskyldighetens tillstånd hade dock anlaget till det onda ännu icke actueellt framträdt: tvärtom befann hon sig i verkligt god riktning, egde en justitia originalis, bestående deri, att sinnligheten var hänvänd till de öfversta krafterna, och de öfversta krafterna till Gud <sup>2)</sup>. Hade hon fortfarande förblifvit i denna till Gud hänvända riktning, så hade hon icke fallit. Men som hon egde fri vilja att vända sig, hvarthän hon ville <sup>3)</sup>, att följa vare sig andens inneboende tendens till Gud eller sinnlighetens till det kreaturliga, så var dermed syndens möjlighet gifven. Och denna möjlighet blef en verklighet derigenom, att hon, missbrukande sin fria vilja, vände sig till kreaturen samt sålunda kallade till lif det i hennes sinnliga natur slumrande anlaget till det onda. Syndens första orsak är alltså att söka i viljan <sup>4)</sup>; och synden sjelf består deri, att kreaturet vänder sig

1) *Tauleri Nachfolgung des armen Lebens Christi*. Frankfurt am Mayn und Leipzig 1703. S. 75.

2) *Tauleri Nachfolgung*. S. 155. Jfr *Dersammast*. S. 246.

3) *Dersammast*. S. 260.

4) Jfr *Carl Schmidt: Johannes Tauler von Strassburg*. S. 103. *Tauleri Nachfolgung*. S. 251.

från det fullkomliga till det ofullkomliga och aldramest till sig sjelf <sup>1)</sup>. Före syndafallet hade anden herraväldet öfver sinnligheten, och striden mellan de båda medskapade, hvarandra motsatta tendenserna hade ännu icke utbrutit. Men i och med syndafallet kom den i sinnligheten grundade syndiga tendensen till utbrott och tillkämpade sig herraväldet. Denna sinnlighetens öfvermakt, som hos människoslägtets stamfader först grundlades, har sedan fortplantat sig till alla hans efterkommande. Alla människor hafva numera en ifrån Adams fall sig härledande öfvervägande fallenhet för synd ("gebrästenliche Neigung" <sup>2)</sup>). Men oaktadt denna från slägte till slägte i arf gående syndiga fallenhet, är dock människans sanna natur och väsen, den invärtas Gudlikformiga människan, än i dag ren och oförderfvad: det finnes visserligen mänsklig benägenhet för synden, ty det har människan från Adams fall, men att hon syndar, det gör hon "von Muthwillen", och icke af naturen, utan fastmer emot naturen, ty naturen är i sig sjelf god och älskar det godt är och hatar allt ondt <sup>3)</sup>.

Sådan är i korthet Mystikernas lära om synden. Granske vi dessa utsagor närmare, så skole vi äfven här finna väsendtlig afvikelse från Bibelns åskådningssätt. En detaljerad undersökning härom skulle dock föra oss för långt från vårt föresatta ämne. Vi måste därför nöja oss med att blott påpeka de viktigaste skiljaktigheterna. Först och främst anmärke vi härvid, att Mystiken ej mindre än den Neoplatonska emanationsläran samt i allmänhet hela den pantheistiska verldsåsig, af hvilken Mystiken utgör en form, från sin abstracta enhet i principen drifves till dualism

---

1) *Teutsche Theologia*. Cap. 2.

2) *Tauleri Nachfolgung*. S. 29.

3) *Dersammast*. S. 43 f.



i consequenserna. Det är derföre blott ett särskildt uttryck eller en speciell tillämpning af denna allmänna dualistiska åskådning, som möter oss i Mystikernas anthropologi. Den framträder här såsom en ursprunglig dualism mellan anden och sinnligheten: den förra, emanerad ur Gud, är god; den sednare, af jordiskt ursprung, bär inom sig fröet till det onda. Deremot lärer Skriften, att kropp och själ icke hafva olika ursprung, utan att båda äro af Gud skapade, samt att, då ifrån Gud icke annat än godt kunde utgå, människan icke delvis utan till *hela* sin natur skapades god. Vidare fastän Mystiken ej, enligt hvad deremot af mera filosofiskt utvecklade pantheistiska åsikter vanligen blifvit yrkadt, förklarar synden vara *med nödvändighet* gifven i och med sjelfva den individuella tillvaron, utan i öfverensstämmelse med Bibelns lära, ehuru fullkomligen inconsequent i förhållande till sina egna principer, antager den vara följden af ett med frihet gjordt affall, så sträcker sig dock denna öfverensstämmelse ej längre än till förklaringen af syndens uppkomst. Hvad deremot angår det från fallet sig härledande syndaförderfvet, så lärer Mystiken, att ehuru genom detta syndafall den i sinnligheten ursprungligen potentiellt förhandenvarande tendensen till det onda kommit till utbrott och tillkämpat sig en ordningsvidrig öfvervigt i menniskonaturen, hvilken såsom en ärftlig sjukdom fortplantat sig till alla menniskor, detta sinnlighetens usurperade herravälde och den deri grundade syndiga fallenheten dock ingalunda förmått utplåna andens ursprungliga lust till Gud och det goda, hvar dan människan till sin innersta kärna, den ur Gud emanerade själssubstansen, antages ännu vara god och af synden obesmittad. Deremot lärer Skriften, att det ifrån Adams fall ärftligt fortplantade syndaförderfvet corrumperat hela människans natur, utan att lemna någon del obesmittad. Slut-

ligen och såsom en följd af det sistnämnda antagandet yrkar Mystiken, att människan, oaktadt den medfödda, i sinnligheten grundade, syndiga benägenheten, dock ännu alltid är i stånd att antingen följa denna sinnlighetens mäktiga drift och begå actuela synder eller ock följa den i hennes andeliga natur inneboende lusten till det goda och sålunda taga initiativet till den herrskande syndiga böjelsens besegrande. om hon ock saknar egen kraft att genomföra detta goda uppsåt. Bibeln deremot lärar, att det medfödda syndaförderfvet är så djupt inrotadt, att människan af sig sjelf hvarken kan vilja eller göra det goda, utan tvärtom af naturen vill det ondt är och såsom en syndens träl nödvändigt gör synd.

### 3. Mystikens Christologi.

Genom synden skiljd från Gud, behöfver människan åter komma i förening med honom. Förmedlaren af denna den fallna människans återförening med Gud är äfven för Mystikerna ingen annan än Christus. Det följer derföre nu i ordningen att framställa deras christologi.

Hvad då först Christi person beträffar, så ser Mystiken i honom den fulländade Gudamänniskan, i hvilken den innerligaste förening af det gudomliga och menskliga är förverkligad: Christus är ett med Gud, är Gud och människa <sup>1)</sup>. Då nu emellertid sjelfva menniskonaturen, till sitt sanna väsen betraktad, är gudomlig eller identisk med Gud i hans utveckling till concret verklighet och personlighet, så är ock hvarje människa till sitt innersta väsende en Gudamänniska och således ett med Christus <sup>2)</sup>. Det är — säger Tauler

1) *Tauleri Nachfolgung*. S. 83 och 84.

2) Jfr *Henrici Susonis Opera*. S. 276. "Natura humana, secundum se ipsam considerata, id habet juris, ut quilibet homo eodem modo (quo Christus) possit esse Deus et homo."

— blott en enda Guds Son, icke många söner <sup>1)</sup>); vi äre en enda evig födelse utaf Gud Fader i och med den evige Sonen <sup>2)</sup>), ty i Sonen, det våsendtliga ordet, uttalar Fadren äfven alla förnuftiga andar <sup>3)</sup>). Men fastän således hvarje människa, till sitt våsende betraktad, är en Gudamänniska liksom Christus, så är dock Christus det oaktadt egendomligt åtskiljd från alla andra människor. Ty när den evige Guds Son antog menniskonatur, antog han henne icke, såsom hon är hos den ena eller andra människan, utan såsom hon är i och för sig sjelf utan hvarje tillfällig, individuell åtskillnad <sup>4)</sup>). Ehuru i visst afseende med oss identisk, är Christus alltså i ett annat hänseende från oss åtskiljd: han är ett med oss i den ena och samma, för alla människor gemensamma, med Gud våsensidentiska menniskonaturen, ty allt hvad Christus har — säger Eckart — i sin menskliga natur, det tillhör mig i densamma naturen <sup>5)</sup>); men han är tillika från oss åtskiljd, emedan endast han eger menniskonaturen, sådan hon är i och för sig sjelf till sitt sanna begrepp och våsen, då vi deremot blott ega henne på relativt och inskränkt sätt uti en individuell och tillfällig existensform. Eller med andra ord: Christus är derutinnan från oss åtskiljd, att mensklighetens idé, som enligt Mystikens betraktelsesätt sammanfaller med ideen om det gudomligas och menskligas enhet, är hos honom absolut förverkligad, men hos oss blott potentiellt förhanden, att han alltså är *ideal-människan*, vi åter detta ideal oemotsvariga individer, fastän

1) *Tauleri Predigten*. S. 18.

2) *Dersammast*. S. 19.

3) *Dersammast*. S. 429.

4) *Dersammast*. S. 19 f. Jfr *Henrici Susonis Opera*. S. 276. "Suscepit Christus naturam humanam, non personam; quod ita accipiendum est, sumpsisse eum naturam humanam in indivisibili materia, quod Damascenus vocat, in Atomo."

5) *Martensen: Mester Eckart*. S. 28.



med anlag och bestämmeelse att detsamma uppnå, att blifva genom nåden, hvad Christus är af naturen <sup>1)</sup>.

Det behöfver knappt erinras, att den mystiska Christus-bild, som vi i det nyss anförda till sina allmänna grunddrag tecknat, är en helt annan, än den Skriftens och kyrkans lära för oss framställer. Då Skriften lärar, att Ordet vardt kött (Joh. 1, 14), att Guds enfödde Son i tidens fullbordan antog mensklig natur, så förutsätter detta visserligen, att människan är med Gud *beslägtad*, ty derförutan vore Guds människoblifvande omöjligt <sup>2)</sup>, men tillika, att hon *icke* är till väsendet ett med Gud, ty om Gud och människan redan ursprungligen *vore* ett, så kunde det icke bli fråga om något Guds människoblifvande. Nu framställer Mystiken visserligen — enligt hvad vi i det föregående visat — Sonens födelse och hans framträdande i menskligheten såsom ett blifvande eller en process, nemligen i förhållande till den absoluta enheten. Men detta blifvande innebär ingalunda, att Gud blifver människa, utan att Guds abstracta väsensenhet blifver actuell, personlig Gud, och af denna Guds sjelfrealisation är, såsom vi sett, verdens och människans blifvande blott den reella sidan, hvars höjdpunkt åter utgöres af Christi historiska framträdande i tidens fullbordan. Följaktligen kan Mystiken ej qvarhålla Bibelns lära om Guds Sons människoblifvande, när detta fattas i förhållande till Gud. Men kan hon ej vindicera Sonens människoblifvande, från nyssnämnda synpunkt betraktadt, så förmår hon ej heller stå fast vid Bibelns uppfattning af den människoblifne Guds Sons förhållande till menskligheten. Likasom Mystikens Christus i förstnämnda hänseendet utgjorde höjdpunkten af Guds sjelfrealisation, så är han också i sednare hänseendet ingenting

1) Jfr *Tauleri Nachfolgung*. S. 159.

2) Jfr *Thomasius: Christi Person und Werk*. Zweiter Theil. S. 53.

annat än realisationen af människans eviga idé, och långtifrån att, såsom Gudamenniska i Bibelns mening, antagas vara specifikt åtskiljd från hvarje annan människa, ställes han tvärtom väsendtligen på *samma* linea med hvarje meniskt individ <sup>1)</sup>, blott med den åtskillnad, att han redan *är* det förverkligade menniskoideal, som alla andra människor först genom en utvecklingsprocess sägas kunna och böra *blifva*.

Men likasom Mystikens Christus till sin person icke är något annat än det förverkligade menniskoidealet, så består ock hans frälsningsverk uti ingenting annat, än att han manifesterar denna urbildliga fullkomlighet oss till en förebild. Ty han är icke blott mensklighetens urbild: han framställer sig tillika såsom dess förebild. Genom sin lära har han uppenbarat oss sanningens kunskap och genom sin lefnadsvandel gifvit oss föredömet af ett rätt heligt och fullkomligt lefverne <sup>2)</sup>. *Christi efterföljelse* är derföre den mystiska theologiens hnfvdthema. Mystikerna återfinna hos Christus allt, som enligt deras mening bör utmärka den sanne Mystikern <sup>3)</sup>. Förnämligast framhålla de dock Christi lidande, hvarigenom han säges hafva lemnat oss ett exempel, huruledes vi skole dö bort från verlden och det egna Jaget, huruledes vi genom kärlekens eld, i hvilken all *olikhet* försvinner och förbrinner <sup>4)</sup>, skole låta oss föras utöfver alla skapade ting in i det oskapade goda, som är Gud, så att vi der förlöre oss sjelfva i den obekante Gudens förborgade mörker <sup>5)</sup>. Men Christus har icke blott med sin lära bragt oss till medvetande af vår sanna bestämmelse och genom

---

1) Jfr *Thomasius: Christi Person und Werk*. Erster Theil. S. 191 f.

2) Jfr *Tauleri Predigten*. S. 12 f.

3) Jfr *Böhringer: Die Kirche Christi und ihre Zeugen*. II. 3. S. 89 ff.

4) Jfr *Tauleri Nachfolgung*. S. 141.

5) Jfr *Dersammast*. S. 143.

sitt lefverne, lidande och död lemnat oss en förebild, huruledes vi skole uppnå den, han har ock gifvit oss *kraft* att gå den väg, på hvilken han föregått oss. Ty likasom magneten drager jernet till sig, så utöfvar ock betraktelsen af Christus och speciellt af hans lidande en så mäktig dragningskraft på oss, att vi, till vår viljokraft förlossade ur sinnlighetens band <sup>1)</sup>, energiskt anslute oss till Christum och såsom hans trogne efterföljare i verlds- och sjelf-försakelse låte oss återföras till vårt första ursprung, hvarifrån vi utflutit. <sup>2)</sup>.

Fråge vi nu, i hvad mening Mystiken anser Christus vara mensklighetens återlösare, så lyder svaret sålunda: "Såsom alle dö uti Adam, så skole ock alle i Christo vara lefvande gjorde (1 Cor. 15, 22), d. ä. alle de, som efterfölja Adam i olydnad, äro döde och blifva aldrig lefvande utan i Christo, d. ä. i lydnaden. Den, som är i olydnad, är i synd, och synden blifver aldrig botad eller bättrad, utan med ett återvändande till lydnad. Men när menniskan återkommer till en sann lydnad, så är allt bättradt och för-

---

1) Jfr *Tauleri Nachfolgung*. S. 188: "Die edle Frucht des Leidens Christi löset den Willen von aller Süßigkeit der Creaturen und umfleust ihn mit göttlicher Süßigkeit und ertränket ihn darinnen und tödtet an ihm alle Anderheit und machet ihn einfältig. Und denn so ist der Wille auf seinem höchsten Eingang. Und Gott begabet ihn gar reichlich mit grossen Gaben, und machet einen freyen aus ihm also, dass er gebunden wird von aller creatürlichen Anhaftung und allein an Gott haftet."

2) Jfr *Dersammast*. S. 87 f.: "In dem Angaffen, das der Mensch hat zu dem Leiden unsers Herrn, da geust Gott eine Kraft in ihn, damit er ihn mit Gewalt ziehet zu ihm und ihn führet aus ihm selbst in seinen ersten Ursprung, draus er geflossen ist. . . . Und das geschiehet den Menschen nicht von ihrer Kraft, sondern es ist von der göttlichen Kraft, die ihnen gegeben ist in der Betrachtung des Leidens unsers Herrn. Und die ist so gross, dass sie ihr nicht widerstehen mögen, und darum mögen sie allezeit laufen, ja lebten sie bis an den jüngsten Tag, so müssten sie allzeit laufen, und hörten nimmer auf, denn sie führen sich nicht mehr, sondern Gott führet sie."



lätet, och annars icke. Vore det möjligt, att en människa så alldeles utan sig själf och utan allting vore i den sanna lydnaden, som Christi mensklighet var, denna människa vore utan synd och ett med Christo, och vore detsamma af nåden, som Christus var af naturen. Men man säger, att detta icke är möjligt, och derföre tillägger man äfven, att ingen är utan synd. Dermed vare nu, huru det vill, så mycket är dock visserligen sannt: ju närmare man är denna lydnad och ju närmare Christi bild, desto mindre synd, och ju längre man är derifrån, desto mera synd" <sup>1)</sup>. Af denna och dylika utsagor synes klart, att Christus enligt Mystikens åsigt icke kan sägas hafva återlöst oss i den meningen, att han uti en *utom oss* försiggången återlösningssact förmedelst sin lidande och görande lydnad frälsat oss från syndens straff och skuld samt sålunda förvärfvat oss syndaförlåtelse och rättfärdighet, utan endast i den meningen, att han, såsom vår förebild i den sanna lydnaden, liksom med magnetisk attractionskraft drager oss till sig <sup>2)</sup> och *i oss* verkar egenviljans och olydnadens korsfästelse samt den sanna lydnadens återuppståndelse till nytt lif. Det är derföre ingen ogrundad beskyllning, som man af gammalt gjort Mystiken, att hon låter *Christus för oss* träda i skuggan och blott framhåller *Christus i oss* såsom vår Frälsare, eller med andra ord, att hon ingenting vet om en *objectiv* försoningsact, hvarigenom syndaförlåtelse och rättfärdighet blifvit oss förvärfvade, utan blott sätter en genom efterliknelsen af Christi förebild i oss verkad *subjectiv* förnyelse och helgelse såsom villkor för syndaförlåtelse och försoning med Gud, att hon således totalt förbiser, det Christus lidit *för oss* till att borttaga våra synders straff och utplåna vår syndaskuld,

---

1) *Teutsche Theologia*. Cap. 14.

2) Jfr *Böhringer: Die Kirche Christi und ihre Zeugen*. II. 3. S. 96.

och i stället uteslutande fäster sig dervid, att han lidit *före oss*, låtandes oss en efterdömdelse, att vi skole efterfölja hans fotspår (1 Pet. 2, 21) och i denna hans efterföljelse varda alltmåra befriade från syndens herravälde, i det vi dö bort från den gamle Adam och låte Christus komma till stadga (vinna gestalt) uti oss (Gal. 4, 19). Medgifvas måste dock, att ställen finnas i Mystikernas skrifter, der försoningens objectiva sida påpekas <sup>1)</sup>; men detta sker alltid i förbigående, och andra ställen <sup>2)</sup> visa tydligen, att dylika utsagor i deras munn äro ord utan betydelse.

Innehåller det ofvan i korthet framställda en riktig uppfattning af Mystikernas försoningslära, så är påtagligt, att

---

1) T. ex. *Tauleri Predigten*. S. 289, der det säges, att Christus lidit "zur Bezahlung unserer Sünde."

2) T. ex. *Tauleri Nachfolgung*. S. 175 f., der det heter: "Unser Herr nahm nicht an sich Sünde, aber alles, das die Sünde tilget und büsset, das nahm er an sich. Und das war Leiden und Widerwärtigkeit, in dem hat er uns wiederbracht zu einem unschuldigen Leben, und das hilfft uns nicht, es sey denn, dass wir alle Sünde lassen und uns ewiglich geben in das Leiden unsers Herrn. Und also werden wir wiederbracht zu einem unschuldigen Leben, denn dass unser Herr viel gelitten hätte, und ich nicht leiden wollte, hülffe mich sein Leiden nicht viel. Aber dass ich leide durch ihn, als er durch mich gelitten hat, so machet sein Leiden mein Leiden fruchtbar und bringet mir ewiges Leben, und darum sprach Christus zu seinen Jüngern: Ob sie möchten trinken seinen Kelch, so kämen sie zum ewigen Leben. Und also bringet uns das Leiden unsers Herren dahin, da wir es von uns selbst nicht mögen hinbringen, und das ist die Ursache, denn alles, das an uns ist, das ist geneigt zu fallen, und soll es aufgerichtet werden, das muss geschehen in dem Bilde unsers Herrn. Und wer sich von diesem Bilde kehret, der wirfft sich selbst dernieder. Denn niemand mag bestehen von seiner eigenen Krafft, sondern von der Krafft, die da entspringet aus den Werken unsers Herrn. Und wer die Krafft soll haben, der muss sie suchen in Gleichheit des Bildes und der Werke unsers Herrn, darvon sprach S. Petrus: Christus hat gelitten durch uns und uns ein Bild gelassen, dass wir nachfolgen seinen Fussstapffen. Und wer sich also gleichet dem Bilde und dem Werke unsers Herrn, so entspringen die Früchte seiner Werke in ihm, und lediget ihn von aller Ungleichheit."

äfven denna Christendomens hufvuddogm blifvit af dem missförstådd. Ty då Mystiken lärar, att Christus frälsar oss, i det han såsom *vår förebild* mågtigt drager oss till sig och i oss verkar, att vi dö synden och lefva rättfärdigheten, så lärar deremot Guds ord i Skriften, att Christus frälsat oss, i det han såsom *vårt försoningsoffer* lidit för oss och såsom *vår rättfärdighet* uppfyllt Guds lag i *vårt ställe*, samt att endast den, som genom tron anammat Christi offer och blifvit delaktig af Christi rättfärdighet, kan efterfölja Christi förebild i ett heligt lefverne. Följaktligen ligger Mystikens villfarelse icke deri, att hon påyrkar Christi efterföljelse, ty detta gör ock Skriften, utan deri, att hon grundar syndaförlåtelsen, icke på Christi förtjenst, utan på Christi efterföljelse och påyrkar lefvernets helgelse *med förbiseende af* rättfärdiggörelsen, hvilken sednare dock är villkoret och grundvalen för den förre.

#### 4. Mystikens Salighetsordning.

Såsom kreaturet ur Gud *utflutit*, så skall det ock i honom åter *inflyta* <sup>1)</sup>. Hvarje utflytande sker för inflytandets skull: att vi från Gud äre komne, det har endast derföre skett, att vi återigen skole inkomma i Gud såsom i vårt första ursprung; hafve vi nu återigen helt och hållet inkommit i Gud, då först ernå vi den rätta och fullkomliga hvilan <sup>2)</sup>. I dessa och dylika utsagor betecknas af Mystikerna människans förening med Gud såsom hennes sanna mål och bestämmelse. Detta mål skall uppnås genom Christi efterföljelse, och den väg, vi såsom Christi efterföljare hafve att gå, framställles såsom en *reningsprocess*, genom hvilken vi komme till *upplysningens* stadium, hvars resultat slutligen

1) *Tauleri Nachfolgung*. S. 145.

2) *Tauleri Predigten*. S. 471.



är *förening* med Gud <sup>1)</sup>. Dessa trenne stadier, hvilka redan hos Dionysius Areopagita finnas angifna, bilda tillsammans Mystikens salighetsordning.

a. *Den mystiska reningsprocessen.*

Den mystiska reningen i Christi efterföljelse består i verlds- och sjelf-försakelse, i bortdöende från allt kreaturligt <sup>2)</sup>. Skall själen kunna se in i evigheten, så måste hon vara fri och ren från alla bilder, d. ä. från den kreaturliga kärleken, samt afskiljd från alla kreatur och förnåmligast från sig sjelf <sup>3)</sup>. Skall det fullkomliga kännas i ett kreatur, så måste kreaturlighet, egenhet, jaghet, sjelfhet, d. ä. verldskärlek, kreaturskärlek, egenkärlek, egenvilja, naturligt köttsligt sinne och lusta försvinna och tillintetgöras, och kreaturet utgå, om Gud skall ingå <sup>4)</sup>; ty Gud och kreaturen äro oförenliga motsatser och kunna icke tillsammans rymmas i själen <sup>5)</sup>.

Utgången från kreaturen sker nu först och främst derigenom, att sinnena varda indragna i den invärtes menni-

1) *Teutsche Theologia*. Cap. 12. "Nun soll man wissen, dass niemand *erleuchtet* mag werden, er sey denn zuvor *gereinigt*, geläutert und erlediget, auch mag niemand mit Gott *vereinigt* werden, er sey denn vor erleuchtet, und darzu sind drey Wege: 1. Die *Reinigung*, 2. *Erleuchtung*, 3. Die *Vereinigung*." Jfr *Henrici Susonis Opera*. S. 259. "Post *purgationem* succedit *illuminatio*, unde mox vera existit ac emergit perfectio, quæ sita est in suprema virium *unione* cum rerum omnium principio ac origine Deo."

2) Jfr *Henrici Susonis Opera*. S. 259. "Purgatio in eo sita est, ut quidquid creatum est, ab animo excludatur, removeanturque inde rerum creaturarum simulacra, adeo ut etiam ipse summus Seraphicus spiritus, vel quidquid demum creatum est, quantum ad ipsorum imagines attinet, non intro admittantur, sed illis moriatur homo."

3) *Teutsche Theologia*. Cap. 8.

4) *Dersammast*. Cap. 1.

5) *Tauleri Nachfolgung*. S. 134. "Gott und Creaturen seynd widerwertig und mögen nicht mit einander in der Seele seyn."

skan <sup>1)</sup>). Detta är det första oundgängliga villkoret för den invärtes beröringen med Gud, ty sinnena äro det närmaste organet för den yttre världens förnimmelse, och låter menniskan dem fritt utsväfva, så förlorar hon sig i den skapade mångfalden och drages bort från den åtskillnadslösa enheten, den enfaldiga gudomliga sanningen, som är Gud själf <sup>2)</sup>). Genom sinnenas rigtning på den utvärtes mångfalden "inbildar nemligen förnuftet det kreaturliga uti sig" <sup>3)</sup>), och af de bilder och former, dem det sålunda erhåller, och hvari den naturliga kunskapen består <sup>4)</sup>), förhindras det i sin åskådning af det ena bild- och form-lösa gudomsväsendet. Menniskans skapade själ — heter det i Tyska Theologien — har tvenne andeliga ögon: det högra ögat är möjligheten att se in i evigheten, det venstra ögat att se in i tiden och på kreaturen. Men dessa tvenne själens ögon kunna icke på en gång utöfva sin verksamhet, utan skall själen med sitt högra öga se in i evigheten, så måste det venstra upphåfva sin verksamhet, icke se på kreaturen, utan förhålla sig, som det icke vore till: och skall det venstra ögat utöfva sin verksamhet på det yttre, se in i tiden och umgås med kreaturen, så måste det högra ögat hindras i sin åskådning <sup>5)</sup>). Skall menniskan alltså komma till Guds kännedom, som är ett oundgängligt villkor för hennes salighet <sup>6)</sup>), så måste hon — då Gud är det rent enkla väsendet, saknande alla namn, former och bestämningar <sup>7)</sup> — abstrahera från

---

1) *Tauleri Nachfolgung*. S. 262.

2) *Dersammast*. S. 263. "Als viel die Sinne ausbleiben, als viel seyn sie zerspreitet in Mannigfaltigkeit ihrer Werke. Und als viel sie mannigfaltig seyn, als viel wird der innere Mensch gehindert zu empfangen die einfältige göttliche Wahrheit, die Gott selbst ist."

3) *Teutsche Theologia*. Cap. 8.

4) Jfr *Tauleri Nachfolgung*. S. 2.

5) *Teutsche Theologia*. Cap. 7.

6) *Tauleri Predigten*. S. 24.

7) *Dersammast*. S. 718.

alla kreaturliga bilder och former, rena sin betraktelse från allt verldsligt innehåll, varda "utblottad på all kreaturlig konst" och, sålunda kommen "in die Blossheit", åskåda Gud utan all förmedling <sup>1)</sup>. Men denna omedelbara åskådning af gudomligheten är ännu icke nog för vår salighet. Ty så länge vi blott hålle oss vid åskådningen, äre vi ännu icke *förenade* med det, som vi åskåde, och så länge vi betrakte eller förstå något, äre vi ännu icke ett i detsamma ena; ty hvarest icke är mer än ett, der varder också icke mer än ett sedt och känt: man kan icke se Gud utan genom en dunkelhet, och icke känna honom utan genom ovetenhet <sup>2)</sup>. Derföre är det icke nog, att själen abstraherar från de skapade tingen, från de bilder och former, dem hon erhåller genom de yttre tingens intryck på sinnena, hon måste ock abstrahera från sig sjelf <sup>3)</sup>, från allt eget tänkande, varda helt och hållet "kennlos" <sup>4)</sup>, helt och hållet passiv och sålunda förvandlas till ren potens för gudomlig upplysning, för en kunskap, som icke blott har Gud till object, utan äfven omedelbart af honom är åstadkommen, i hvilken Gud således vet sig sjelf <sup>5)</sup>.

Men viljan gifver förnuftet dess rigtning. Om viljan med sin kärlek hänger fast vid kreaturen, så kan icke heller förnuftet lösslita sig från de kreaturliga bilderna. Följaktligen kan föreningen med Gud icke komma till stånd genom en theoretisk abstraction allena, utan dertill måste ock komma en praktisk verlds- och sjelf-försakelse <sup>6)</sup>. Först

1) Jfr *Tauleri Nachfolgung*. S. 36.      2) *Tauleri Predigten*. S. 587.

3) Jfr *Dersammast*. S. 588. "Weil denn nun unsere Seele auch eine Creatur ist, so muss sie aus sich selbst gehen."

4) *Dersammast*. S. 1619.

5) Jfr *Dersammast*. "Von diesen mag man recht und wohl sagen, dass sich Gott in ihnen erkenne."

6) Jfr *Carl Schmidt: Johannes Tauler von Strassburg*. S. 114 f.



och främst måste all kärlek till kreaturen uppgifvas, ty kärlek och begär till Gud och kreaturen kunna icke tillsammans rymmas i ett hjerta <sup>1)</sup>. De ting, dem man måste hafva till sitt uppehälle, såsom mat och dryck m. m., hindra visserligen icke kärleken till Gud, så länge de blott "till nödortft" begäras och sökas. Men om de med "synnerligt begär" eftersträfvast, mera än nödortftigt är, så blifva äfven de hinderliga; och i allmänhet gäller den regeln: ju mindre lust till kreaturen, ju större lust till Gud <sup>2)</sup>. Men icke blott kärleken till de utvårtas tingen måste uppgifvas: man måste äfven afstå från själfkärleken <sup>3)</sup>, ty den, som söker och älskar sig själf i allt, hvad han gör <sup>4)</sup>, kan omöjligén älska Gud och varda med honom förenad, utan ju mer han följer och utvecklar sin egen vilja, desto längre bort kommer han från Gud och det sanna goda <sup>5)</sup>. Ingenting är Gud emot eller utan Gud, utan allenast den vilja, som vill annat än den eviga viljan. Således är all egen vilja och allt, hvad deraf härrör, synd. Och sålänge menniskan söker sitt goda och sitt bästa såsom sitt och af sig själf, så länge finner hon det aldrig. Ty sålänge detta sker, söker hon icke sitt bästa; och huru skulle hon då finna det? Hon söker nemligen blott sig själf och tycker, att hon själf är det bästa. Emedan nu menniskan icke är det bästa, så söker hon icke sitt bästa, sålänge hon söker sig. Derföre måste jagheten, d. ä. egenkärleken, bort, om hon skall kun-

---

1) *Tauleri Predigten*. S. 1410.

2) Jfr *Dersammast*.

3) Jfr *Dersammast*. S. 1101 f. "Wenn einer schon alles verlasset auf Erden, aber nicht zugleich auch sich selbst, so ist es doch kein Nutz. Denn es soll ein Mensch so gantz ledig und bloss seyn von allen Dingen, auch von sich selbst, d. i. von seinem eigenen Willen und Vernunft, wie er gewesen, als er anfänglich von Gott erschaffen und geboren worden."

4) *Dersammast*. S. 1160.

5) *Teutsche Theologia*. Cap. 32

na emottaga det goda <sup>1)</sup>. Men icke blott den syndiga egen-viljan, som i allt söker icke Guds ära, utan egen nytta och fördel <sup>2)</sup>, icke blott det sjelfviska, egoistiska, falska Jaget, utan allt eget viljande öfverhufvud, Jaget i och för sig, den kreaturliga personligheten såsom blott sådan måste uppgifvas <sup>3)</sup>. För att föreningen med Gud skall komma till stånd, måste man varda så enfaldeligen ett med Guds eviga enfaldiga vilja, sjelf så alldeles utan vilja, att den skapade viljan varder ingjuten och försmält i den eviga viljan och alldeles tillintetgjord, och den eviga viljan allena der vill, gör och låter <sup>4)</sup>. Skall menniskoanden svinga sig upp till den högsta kärleksgraden, så måste han sjelf nödvändigt försmälta, helt och hållet försjunka i den gudomliga afgrunden och der så förlora sig, att han icke mer vet om sig sjelf, ja han måste så försänka sig i det älskade föremålet, att han deri försvinner såsom droppen i hafvet <sup>5)</sup>. Således: likasom förnuftet måste blifva "kunskapslöst", så måste äfven viljan bli "viljelös" <sup>6)</sup>, helt och hållet passiv och förvandlad till ren potens för gudomlig verksamhet <sup>7)</sup>. Sedan den verkan-

---

1) *Teutsche Theologia*. Cap. 42.

2) Jfr *Tauleri Predigten*. S. 310.

3) Jfr *Thomasius: Christi Person und Werk*. Erster Theil. S. 260.

4) *Teutsche Theologia*. Cap. 25.

5) Jfr *Tauleri Predigten*. S. 1170.

6) Jfr *Tauleri Nachfolgung*. S. 188. När viljan blifvit upphöjd öfver sig sjelf och alla ting till Gud, "da wird der Wille *will-los* und verlieret zumal seinen Namen, dass er mehr Gottes Wille heisst, denn sein Wille".

7) Jfr *Teutsche Theologia*. Cap. 49. "Darum soll die Creatur mit demselben Willen nicht wollen, sondern Gott sollte und wollte wollen würrklich mit dem Willen, der in dem Menschen ist und doch Gottes ist. Und wo oder in welchem Menschen diess lauter und gäntzlich wäre, da würde nicht von dem Menschen gewollt, sondern von Gott: da wäre der Wille nicht eigener Wille; und da würde auch nicht anders gewollt, denn als Gott will, dann Gott wohnet und wollte selber da, und

de kärleken — heter det hos Tauler — utplånat all olikhet, skall människan komma till en lidande kärlek, der hon i stilla ro lider Gud och icke mer verkar, utan Gud verkar, och hon lider. I detta tillstånd är själen inbegripen i ett evigt inträngande i Gud, och Gud drager henne med sig själf och gör henne till en kärlek med sig. Och ville man gifva henne ett namn, så vore hennes egentliga namn kärlek, ty i henne är intet annat än ren kärlek <sup>1)</sup>, så att hon intet vill och älskar, som icke Gud i henne vill och älskar <sup>2)</sup>.

Den mystiska reningen försiggår således på en både theoretisk och praktisk själförnekelses väg, der människan uppgifver allt eget tänkande, viljande och verkande, dödar sitt individuella Jag, för att sålunda förvandlas till ren potens för gudomlig inverkan. Det negativa resultatet af denna reningsprocess benämnes af Tauler *fattigdom*, hvilken beskrifves såsom *en likhet med Gud*, bestående deri, att likasom Gud är ett från all kreaturlig mångfald afskildt väsende, så är ock en *fattig* människa afskiljd från alla kreaturliga ting och hänger allena fast vid det, som öfver alla ting är upphöjdt, nemligen Gud <sup>3)</sup>. Denna fattigdom var fullkomlig i Christo <sup>4)</sup>: derföre såges ock Christi efterföljelse bestå just deri, att vi skilje oss från allt, som är i

---

nicht der Mensch; und da wäre der Wille eins mit dem ewigen Willen und wäre in demselben eingeflossen”.

1) *Tauleri Nachfolgung*. S. 279.

2) Jfr *Teutsche Theologia*. Cap. 5.

3) Jfr *Tauleri Nachfolgung*. S. 1 ff.

4) Jfr *Dersammast*. S. 274: ”Das Leben und die Lehre unsers Herrn ist Armuth äusserlich und innerlich.” Jfr *Teutsche Theologia*. Cap. 24: ”In Christi Worten, Wercken und Leben findet man nichts, dann wahre lautere Demuth und Armuth; und wo Gott der Mensch, und wo Christus ist, da muss und soll nothwendig dasselbe seyn; und wo die Hochmüthigkeit ist und die geistliche Reichheit und das leichte freye Gemüth, da ist nicht Christus noch seine wahre Nachfolger.”



tiden och icke är blott och bart Gud <sup>1)</sup>, utvärtes och invärtes rene oss från alla timliga ting <sup>2)</sup> samt tillintetgöra all sjelfhet <sup>3)</sup>.

Vi hafve nu till största delen med Mystikernas egna ord angifvit grunddragen af den mystiska reningsprocessen, sådan han af dem är uppfattad och framställd. Innan vi gå vidare, återstår att undersöka, huru denna rening i Christi efterföljelse anses kunna åvägabringas, om af människans egen kraft eller genom Guds nåd. I det föregående har blifvit antydt, huruledes Mystiken visserligen medgifver en i det genom syndafallet uppkomna ordningsvidriga förhållandet mellan människans sinnliga och andliga natur grundad medfödd fallenhet för synd, men tillika antager, att människan äfven efter syndafallet eger full frihet att bestämma sig, vare sig för det onda, hvartill hon frestas af sin sinnlighet, eller för det goda, hvartill hennes invärtes människa ännu alltid har lust <sup>4)</sup>. Här af är klart, att människan enligt Mystikens åsigt kan taga initiativet i sin salighetssak. Och detta måste hon göra, såvidt hon skall salig varda. Ty visserligen talar äfven Mystiken om Guds nåd såsom nödvändig för salighetens ernående, men denna nåd är likväl ej en *förekommande* nåd, utan gifves blott åt den, som i verlds- och sjelf-försakelse går henne till mötes, hvarföre ock måttet af denna nådesmeddelning såges vara betingad af människans egen helgelsesträfvan: "i samma mån människan utgår från sig sjelf och kreaturen, i samma mån ingår Gud med sin nåd i människan" <sup>5)</sup>. Den mystiska reningen i Christi efter-

1) Jfr *Tauleri Nachfolgung*. S. 278.

2) Jfr *Dersammast*. S. 62.

3) Jfr *Teutsche Theologia*. Cap. 48.

4) Jfr S. 21.

5) *Tauleri Predigten*. S. 366. Jfr *Tauleri Nachfolgung*. S. 173 f.

"Der Mensch ist krank von Natur, und davon mag er nicht von ihm selbst sich erheben über sich selbst, sondern es muss geschehen von einer gnadelichen Kraft, und die Kraft entspringet aus Tugend." Tydliggen

följelse är således resultatet af tvenne samverkande krafter: människans egen sedliga sträfvan och Guds nåd, hvilka förhålla sig till hvarandra sålunda, att den förra är ett nödvändigt villkor för den sednares erhållande, likasom å andra sidan den sednare är nödvändig för den förras energiska genomförande.

Fråge vi nu, hvad Mystikerna egentligen förstå under benämningen nåd, så möter denna frågas besvarande stor svårighet, emedan deras utsagor i denna punkt äro ytterst sväfvande och obestämda. Så mycket är dock otvifvelaktigt, att de skilja mellan tvenne slag af Guds verk i människan: nådens verk och ett så kalladt "väsendligt verk", af hvilka det förra blott är en förberedelse för och ett genomgångsstadium till det sednare <sup>1)</sup>. I nådeverket medverkar Gud med människans själskrafter <sup>2)</sup>, för att befordra hennes rening från allt kreaturligt, hennes bortdöende från verlden och det egna Jaget. Själens drages här ännu på kreaturligt sätt <sup>3)</sup>: hon häftar ännu vid det eller det, som hon med

---

säges här, både att människan, "såsom af naturen krank", behöfver nådens bistånd, och tillika att denna understödjande nådeskraft "härflyter från dygden", att nåden följaktligen icke förekommer människans eget bemödande, utan tvärtom af detta först framkallas.

1) Jfr *Tauleri Nachfolgung*. S. 147. "Es seynd zweyerley Werke, die Gott würcket in der Seele. Ein Werk ist *gnadelich*, das ander *wesendlich* und *göttlich*, und der Mensch wird bereitet mit *gnadelichem* Werke zu dem *wesentlichen* Werk."

2) Jfr *Dersammast*. S. 148. "Gnade richtet und ordiniret die Kräfte des Menschen zu warten der Geburt, die gebietet in dem Wesen der Seele."

3) Jfr *Dersammast*. S. 3 f. "Gnade ist nichts anders denn ein Licht, das Gott schöpffet in ihm selbst, und es giesset in die Seele, und die Seel damit ziehet von Leiblichkeit in Geistlichkeit, und von Zeit in Ewigkeit, von Mannigfaltigkeit in Einfältigkeit. So denn die Seel erhaben ist über alle Leiblichkeit, über Zeit und über alle Mannigfaltigkeit, dass sie ist ein blosser Geist, der da wohnet in Ewigkeit, und sich einiget in das Einige ein, so wird Gnade gewandelt in Gott, dass denn Gott die Seele nicht mehr ziehet creatürlicher Weise, sondern er führet sie mit ihm selbst in göttlicher Weise."

nådens tillhjälp skall bortarbета. Hennes förnuft är ännu ett *verkande* förnuft, inbegripet i sträfvandet att tillintetgöra de kreaturliga bilderna <sup>1)</sup>, och hennes vilja är ännu rigtad på den eller den *tillfälliga* dygdens utöfning <sup>2)</sup>, hvarmed hon sträffvar att döda synden <sup>3)</sup>. I det väsendtliga verket deremot är Gud *ensam* verksam. Här är själen helt och hållet passiv, hennes krafter (förnuft och vilja) äro indragna i den innersta själsgrunden, hvarest Gud allena verkar, under det menniskan blott lider, hvad Gud verkar <sup>4)</sup>. Guds verk i menniskan kallas följaktligen nåd, så länge han *med-verkar* med *själskrafterna*, för att befordra den s. k. my-

---

1) Jfr *Tauleri Nachfolgung*. S. 242. "Als die Vernunft Bilder der Creaturen vor in sich zoge, um dass sie Gott darinnen finde, also würcket sie nun ab alle Bilder der Creaturen, um dass sie einen blossen Gott finde. Und also heisst sie auch die *würckende* Vernunft. Denn sie würcket alle Dinge ab, und um dass sie aller Werke ledig sey, und Gott allein der Werkmeister sey, und sie das gezäme, das ist alles von Gnaden."

2) Jfr *Dersammast*. S. 147. "Dann würcket Gott in seiner Gnade in dem Menschen, so er ihm räth und ihn treibet von Sünden zu der Tugend, und dass er lasset die Sünde und die Tugend würcket, das ist von Gottes Gnade, und mit der Gnade machet Gott den Menschen angenehm, und die Gnade jaget den Menschen von allen Dingen, die bresthaftt seyn, und treiben den Menschen durch alle Tugenden, also dass er mit der Gnade erkrieket alle Tugenden häblich und würcklich."

3) Jfr *Dersammast*. S. 135.

4) Jfr *Dersammast*. S. 242. "Darnach gehet das göttliche Werk, das ist, so die Vernunft alle Bilder der Creaturen abhauet, dass sie entbildet wird von allen geschaffenen Bildern, und kömmt Gott in die Seele und setzet sich an der würckenden Vernunft statt und würcket seine Werke, und denn so heisst die Vernunft eine leidende Vernunft, denn sie leidet, was Gott würcket." Jfr *Dersammast*. S. 147 f. "Das andere Werk, das Gott würcket in der Seele, das ist wesendlich. Und das ist es, so der Mensch darzu kömmt, dass er zufällige Tugend erkrieket, dass er kömmt in das Wesen der Tugend, dass Gott in ihm nach wesendlicher Weise alle Tugenden würcket, das ist, so der himmlische Vater gebietet seinen Sohn in der Seele, und die Geburt erhebet den Geist über alle geschaffene Dinge in Gott, und denn so heisst der Geist gnadenlos. Denn Gnade ist eine Creatur, und der Geist ist über alle Creaturen erhaben."



stiska reningen, men deremot ett "väsändtligt eller gudomligt verk", när Gud *ensam* verkar i *själsgrunden*, hvilket verkningssätt först inträder på den s. k. mystiska upplysningens stadium. Dessutom är det väsendtliga verket ett *omedelbart* Guds verkande i själsgrunden, då deremot nåden är genom Christus *förmedlad*. Christus har nemligen gifvit oss förebilden af ett "fullkomligt, fattigt lefverne", och dragningskraften, som denna förebild på oss utöfvar, utgör just den nåd, hvarmed Gud understödjer vår helgelsesträfvän och befordrar framgången af den rening, förutan hvilken ingen kan komma till den saliga åskådningen af och föreningen med det gudomliga väsendet <sup>1)</sup>).

#### b. *Den mystiska upplysningen.*

Har menniskan i Christi efterföljelse renat sig från allt kreaturligt och kommit till en sann fattigdom, i hvilken själen är "entblösset von aller Anderheit" <sup>2)</sup>, då är hon receptiv för Gud, och då måste också Gud gifva sig åt henne, ty det är hans natur, att han meddelar sig åt den själ, som för honom är mottaglig <sup>3)</sup>. Likasom solen bortskymmes, när himmelen är med moln öfverdragen, så kan ej heller Gud uppenbara sig och återspegla sin bild i själens spegel, så

---

1) Jfr *Tauleri Nachfolgung*. S. 175: "Darinnen (in der Nachfolgung des armen Lebens Christi) begreifet man alle gnädeliche und göttliche Lichter, die den Menschen führen auf die rechte Strasse eines vollkommenen schauenden Lebens, denn Christus spricht: Wer kommen will zu dem Vater, der muss durch Mich eingehen, d. i. durch seine Menschheit in seine Gottheit." Jfr *Dersammast*. 179 f.: "Christus ist das wahre Licht, das alle Kräfte der Seele erleuchtet. Nun die, so da wollen auf die rechte Strasse kommen eines unbetrogenen Lebens, die kehren ihre Vernunft von allen Dingen in die Werke und in das Leiden Jesu Christi und tauffen sich darin, so werden sie wiedergeboren. Und das Auge der Vernunft wird gekrysamet mit dem Krysam göttlicher Gnade, in der sie denn lauter und rein wird erkennen die blosse Wahrheit."

2) Jfr *Dersammast*. S. 243.

3) Jfr *Dersammast*. S. 9.

länge denna icke är fri och ren från kreaturliga bilder; men likasom den molnfria himmelen helt och hållet upplyses af solljuset, så varder ock den själ, som är fri och ledig från alla bilder, helt och hållet upplyst af gudomligt ljus <sup>1)</sup>).

Endast det, som för ljuset är mottagligt, kan mottaga ljus. Den tunna och fina luften samt det rena glaset äro för ljuset mottagliga och mottaga därför ljus. Men hvad som är groft, orent och tjockt, såsom jorden! eller en sten eller ett trästycke, är icke receptivt för ljuset och varder därför icke af solljuset genomträngdt och upplyst. Likaså när själen är grof, d. å. med jordiska ting belastad, när hon är oren, d. å. i sinnliga, syndiga vålluster fången, när hon är tjock, d. å. med utvärtes och invärtes mångfald bemängd, så kan hon icke af det gudomliga ljuset genomträngas och upplysas: hon saknar receptivitet därför, ty det, som skall mottaga ljus, måste vara ljuset likt. Nu är ljuset en andlig substans, skiljd från all naturlig grofhet, och därför, om själen skall kunna emottaga det gudomliga ljuset, så måste hon vara en ren ande, skiljd från all naturlig grofhet: då mottager hon ljus till följe af sin likhet med ljuset <sup>2)</sup>).

Men nu är själen till sin natur en ren ande, skiljd från all grofhet: följaktigen är hon ljus, ty hvad som är rent, är ljust. Hvilket ljus emottager då själen, när hon redan till sin natur är ljus? Visserligen är själen af naturen ett ljus, ty Gud har planterat ett rent ljus i själen, och det-samma ljuset är själen, när hon står i sin blotta naturs högsta adel, och med det ljuset urskiljer hon alla skapade och naturliga ting. Men det ljus, som hon emottager, är ett öfvernaturligt ljus, hvilket Gud omedelbart ur sig ingjuter i den själ, som därför är mottaglig; och *i den mån det na-*

1) Jfr *Tauleri Predigten*. S. 256.

2) Jfr *Tauleri Nachfolgung*. S. 104 f.

*turliga ljuset, hvilket är själen, är rent, i samma mån emottager själen det öfvernaturliga ljuset, hvilket kallas ett herrlighetens ljus* <sup>1)</sup>).

Vid första påseendet förefaller det, som skulle Tauler hafva tänkt sig detta öfvernaturliga ljus såsom ett *utifrån* kommande, hvarmed Gud lyser in i själen. Så är dock ingalunda förhållandet. Tvärtom förklarar samme Mystiker bestämdt, att Gud lyser invärtes i hjertat, och att den, som vill emottaga det gudomliga ljuset, måste vända sig inåt till själens våsensgrund, derinne Gud är i sitt rike <sup>2)</sup>. Det s. k. öfvernaturliga ljuset är följaktligen ingenting annat än det i människan immanenta gudomliga, hvaraf hon omedelbart beröres i sin innersta våsensgrund. Såsom sådant är det hos henne städse potentiellt förhanden, men så länge hennes själskrafter äro utåt rigtade, bortskymmes det af de genom sinnena utifrån hemtade kreaturliga bilderna. Att själen emottager det öfvernaturliga ljuset, vill således icke säga, att det utifrån lyser in i själen, utan att det, i själsgunden ursprungligen förhandenvarande, inifrån framstrålar och upplyser själen, i samma mån hon blifvit renad från de skapade tingens töckenbilder.

Det öfvernaturliga ljuset tillintetgör icke det naturliga ljuset, utan upptager det i sig samt förstärker och förherrligar det. När solen uppgår, så förvandlar hon alla ljus till sitt ljus. Likaså förhåller det sig ock uti en ren själ: när den gudomliga solen der går upp, så förvandla sig alla ljus, "sie seyn natürlich oder gnädiglich", i hennes ljus, icke så att de tillintetgöras, utan tvärtom förklaras och förvandlas i ett gudomligt ljus, likasom månens ljus, när solen upp-

---

1) Jfr *Tauleri Nachfolgung*. S. 105 f.

2) Jfr *Dersammast*. S. 107.



går, icke tillintetgöras, utan förklaras och förvandlas i sol-ljuset <sup>1)</sup>).

Kommen till delaktighet af det öfvernaturliga ljuset, är människan i stånd att känna Gud. Ty här "förer Gud människan med sig sjelf till sig sjelf" <sup>2)</sup>, hon "känner nu Gud med Gud" <sup>3)</sup>. Fri från alla bilder, urskiljer hon genom en *inre erfarenhet*, hvad Gud och kreatur är. Så länge hon, vägledd af sitt naturliga ljus, blott uppfattar i bilder och former de skapade tingens åtskillnader, så icke allenast förhindras hon af själskrafternas utåtvända rigtning från att invärtes känna Gud, utan denna naturliga kunskap föder ock hos henne en så stor lust och förnöjelse, att hon icke erfar de skapade tingens verkliga halt, utan aktar och anser sig sjelf och kreaturen för något, ändock de äro ett intet <sup>4)</sup>. Men sedan hon genom en reningsprocess i verlds- och sjelf-försakelse kommit derhän, att det gudomliga ljuset i henne fått framstråla och i sig upptaga det naturliga ljuset, är hon icke blott i stånd att känna Gud, utan i honom känner hon ock alla skapade ting. Hennes erfarenhetskunskap om Gud medför ock en erfarenhetskunskap om kreaturen. Åter någon ett sött äpple och sedan ett surt, så känner han det sura genom det söta: likaså når människan smakat Gud, så känner hon, att han allena är ljuf och alla andra ting bittra <sup>5)</sup>).

Den kunskap, som på upplysningens stadium vinnes, är alltså en *omedelbar* känsla och förnimmelse af Gud: likasom solljuset "ohne Mittel" upplyser luften, så lyser ock det gudomliga ljuset i själen utan förmedling af någon kreaturlik

---

1) Jfr *Tauleri Nachfolgung*. S. 35.

2) *Dersammast*. S. 94.

3) *Dersammast*. S. 2.

4) *Teutsche Theologia*. Cap. 1.

5) Jfr *Tauleri Nachfolgung*. S. 54 f.

bild <sup>1)</sup>). Men dess egendomliga karakter består icke blott uti att vara oförmedlad: den är derjemte alltid förenad med kärlek till sitt object samt fruktbärande i det goda. Ty likasom solljuset är hett, så är ock det gudomliga ljuset hett och gör själen brinnande i gudomlig kärlek; och likasom solen är alstringskraftig, så föder ock det gudomliga ljuset viljan och gör henne fruktbärande i alla dygder <sup>2)</sup>). Det sanna ljuset — heter det i Tyska Theologien — föder sann kärlek, och det falska falsk. Det, som ljuset anser som det bästa, angifver det också för kärleken såsom det bästa och säger, att han skall älska det, och kärleken följer ljuset och håller dess bud. Det falska ljuset är naturligt och natur, hvarföre dess egenskap och tillhörighet är allt, hvad som är naturens egenskap och tillhörighet, d. ä. Jag, Mitt, Mig, det och det o. s. v., och det måste därför vara falskt och sjelfbedrägligt. Och i synnerhet detta tillhör det falska ljuset, att det älskar sin kunskap och sitt vetande, d. ä. sig sjelft, mer än det, hvarom kunskapen handlar; och om det vore möjligt, att detta naturliga ljus kunde lära känna Gud och den enfaldiga sanningen, så skulle det ändå icke låta af från denna egenskap att i allting älska blott sig sjelft. En sådan kärlek är alltid falsk och tillhör egentligen naturen: och naturen såsom natur vet icke af och förmår ingen annan kärlek än denna; ty när man noga ser till, så älskar naturen såsom natur ingenting annat än sig sjelf. På detta sätt kan man erkänna något för godt och likväl icke älska det. Men den sanna kärleken gifves och älskas af det sanna ljuset, och det sanna eviga gudomliga ljuset lärar kärleken att ingenting annat älska än det sanna enfaldiga fullkomliga goda, och det för ingen annan orsaks skull, än att det är

---

1) *Tauleri Nachfolgung*. S. 111.

2) Jfr *Dersammast*. S. 111 och 116.

godt, och icke derföre, att man vill hafva något till lön eller emottaga något deraf, utan för att göra det goda till viljes, och derföre att det är godt och rätteligen bör älskas. Och hvad som blifver känt af det sanna ljuset, blifver ock älskadt af den sanna kärleken. Nu kan det fullkomliga goda, hvilket man kallar Gud, icke blifva känt utan af det sanna ljuset; derföre måste det ock blifva älskadt, der det blifver eller är känt <sup>1)</sup>. Det gudomliga ljuset, hvaraf menniskan genomlyses på den mystiska upplysningens stadium, har alltså tvenne utmärkande kännetecken, först och främst att det bibringar en omedelbar känsla och förnimmelse af Gud, en inre erfarenhetskunskap, som är höjd öfver allt tvifvel, emedan menniskan der beröres af Gud sjelf, och för det andra att det icke blott lyser, utan äfven värmer, att det icke blott meddelar kunskap, utan äfven gör själen brinnande i kärleken <sup>2)</sup>.

Samma tanke, som i det föregående blifvt framställd under bilden af själens upplysning med ett gudomligt ljus, uttryckes ock af Mystikerna under den ofta förekommande bilden af *Guds Sons födelse i själen*. Gud Fader — säger Tauler — föder sin Son i själen, icke i bilder och liknelser, utan på samma sätt som han föder honom i evighet <sup>3)</sup>; och på flere andra ställen säger samme författare, att Gud talar sitt eviga ord i själens våsensgrund <sup>4)</sup>, hvilket (då Ordet är = Sonen) blott är ett annat uttryck för samma sak.

Detta *inre ord*, denne *Christus i oss* betraktas icke såsom något utifrån kommande, utan såsom ett ursprungligen i oss förhandenvarande substantiellt utflöde ur Gud.

1) *Teutsche Theologia*. Cap. 40.

2) Jfr *Tauleri Nachfolgung*. S. 132 f.

3) *Tauleri Predigten*. S. 119.

4) Jfr *Tauleri Nachfolgung*. S. 97. *Tauleri Predigten*. S. 121.



Det eviga ordet — heter det hos Tauler — är oss så out-sägligt nära, att ingenting, som man nämna, tänka eller förstå kan, är oss så nära; det talar ock oupphörligt till oss, men alltsedan den första människan lyssnade till fre-starens röst, har människan, sådan hon är af naturen, blifvit så döf, att hon hvarken kan höra eller förstå Guds eviga ords ljufliga stämma, som oafåtligt talar i själsgrunden <sup>1)</sup>. Den naturliga människan är döf för det inre ordet, emedan hon lånar sitt öra åt så många utifrån kommande röster. Hennes själskrafter äro i orolig verksamhet: förnuftet umgås med bilder, dem det erhållit genom de yttre tingens intryck på sinnena, och viljan är med sin kärlek fästad vid det kreaturliga samt inbegripen i en rastlös sträfv-an efter det sinnligt angenäma. Med ett ord: hela hennes själsrigtning är utåtvänd, och därför kan hon icke förnimma Guds röst i sitt inre. Såframt hon nu skall kunna höra det eviga ordet, som talar i själens väsensgrund, så måste följ-aktligen hennes själskrafter upphöra med sin utåtvända verk-samhet, varda fria och lediga från alla yttre verk och bil-der eller, med andra ord, bringas till tystnad. Människan skall tiga och låta Gud allena tala: människan skall förhålla sig passivt och låta Gud allena activt verka <sup>2)</sup>. Ty skall

---

1) *Tauleri Predigten*. S. 1128.

2) Jfr *Tauleri Nachfolgung*. S. 96 f.: "Das Schweigen und das Leiden ist das höchst-vollkommenste Werk, das der Mensch haben mag. Und das Schweigen und Leiden machen ihn leben. Aber will er sprechen, und will die Creatur lassen in ihm sprechen, das machet ihn tödtlich. Und davon will er alleweg leben, so soll er alleweg schweigen und Gott allein lassen sprechen. Denn was Gott spricht, das ist Leben. Und davon spricht Christus: Meine Schaffe hören meine Stimme, und ich gebe ihnen das ewige Leben. Die Schäflein unsers Herrn seynd die Menschen, denen alle creatürliche Bildung geschwiegen ist, und in einen lautern Leiden seynd, die hören die Stimme Gottes, das ist das ewige Wort, das Gott der Vater in die Seele spricht, und das Hören gibt ewiges Leben."

Gud verka sin födelse, så vill han icke hafva en orolig, utan en helt och hållet lugn, stilla och ledig själ, i hvilken intet annat är, än han allena, hvilken också intet annat begär och önskar, än Gud allena: skall Guds eviga ord varda hörddt, så måste själen befinna sig i djupaste ro och tystnad <sup>1)</sup>).

Men äro själens krafter väl bragta till tystnad, deras utåtvända verksamhet nppgifven, då är människan återkommen till sitt rena väsende, då bor hon hos sig sjelf, d. ä. i sin själsgrund, och der berör Gud henne med sitt sanna, enfaldiga väsende utan förmedling af någon bild, han talar sitt eviga ord, han föder sin Son derinne <sup>2)</sup>). Och der denna andliga födelse sker i själen, der varder människan ett Guds barn <sup>3)</sup>); der det himmelska ordet höres, der gifver hörandet evinnerligt lif <sup>4)</sup>). Dock hvad detta lif är i sig sjelft, det kan människan visserligen inom sig *erfara*, men ej derom tala. Ty det är öfver alla ord, öfver alla bilder och former, och derföre kan människan icke tala derom, utan hon tiger stilla och lider det <sup>5)</sup>).

Menniskans högsta salighet ligger alltså deri, att hon tiger och allenast hör det eviga ordet inom sig. Men om så är, hvartill gagnar då — så frågar Tauler — att höra det yttre ordets predikan? Det yttre ordets hörande är — säger han — först och främst nyttigt derföre, att människan derigenom föres till Gud och till att höra det inre ord, som Gud talar i själsgrunden. Men har människan kommit derhån, att hon är skicklig att höra det eviga ordet inom sig, då måste hon öfvergifva alla andra ord och i djupaste tyst-

---

1) Jfr *Tauleri Predigten*. S. 173 f.

2) Jfr *Dersammast*. S. 120.

3) Jfr *Dersammast*. S. 128.

4) Jfr *Tauleri Nachfolgung*. S. 97.

5) Jfr *Dersammast*. S. 96.

nad lyssna till det inre ordet allena <sup>1)</sup>). Vidare och för det andra är det nyttigt att höra det yttre ordets predikan, emedan människans lekamliga natur icke kan uthårda, att hon oupphörligt vänder sig inåt. Derföre måste hon understundom vända sig utåt till något yttre verk, vare sig till att åhöra predikan eller öfva någon annan yttre dygd. Och detta är icke hinderligt för det inre ordets hörande, utan befordrar det fastmera. Men man skall ej stadna vid det yttre verket, utan sedan man genom dess utöfning styrkt sin utvårtes människa, skall man åter vända sig inåt och akta på det eviga ordet <sup>2)</sup>).

Det är följaktligen ett tvåfaldigt Guds ords talande och hörande: i det ena *är* salighet, det andra *bereder* till salighet. Det första talandet sker i själsgrunden. När själen vändt sig bort från alla yttre ting, och hennes kraft tiger, och hon är helt och hållet inåtvänd till sin rena våsensgrund, då talar Gud Fader sitt ord derinne, och det ordet hörer själen; och detta hörande är intet annat än en invårtes förnimmelse, som strömmar omedelbart ur Gud in i sjä-

---

1) Jfr *Tauleri Nachfolgung*. S. 97: "So nun der Mensch gefernet ist von Gott, so mag er nicht hören das ewige Wort nach seiner Blossheit. Denn was ferne von dem andern ist, das mag nicht hören das heimliche Wort, das jenes spricht. Und davon muss man sagen in Bildern und Formen dem Menschen, dass er herzu komme und höre das verborgene Wort Gottes. Und die Menschen müssen das äussere Wort hören, und damit kommen sie zu dem innern Wort, das Gott spricht in dem Wesen der Seele. Und darum spricht Christus: Ich habe andere Schäflein, die seynd nicht von diesem Stalle, und die muss ich herzu führen, dass ein Stall werde und ein Hirte. Und darum muss man predigen und sagen denen, die noch nicht seynd kommen in den rechten Schafstall, da sie die Stimme des Hirten hören. Der Schafstall ist nichts anders denn das Wesen der Seele, darinnen der ewige Vater sein Wort spricht, und soll der Mensch darein kommen, dass er das ewige Wort in ihm höre, so muss er alle andere Worte lassen und sich setzen in ein lauter Schweigen."

2) Jfr *Dersammast*. S. 98.



lens väsende; och den detta förnimmer, han är salig. Det andra talandet sker i själskrafterna. Det är ett talande i bilder och former, således förmedladt, och gör icke själen salig, men bereder henne till salighet, i det att det lärar henne, huru hon skall komma till det blotta väsendet, der hon *omedelbart* skådar Gud, omedelbart förnimmer det eviga ordet, som Gud Fader sjelf talar derinne <sup>1)</sup>).

På upplysningens stadium lefver menniskan alltså ett *contemplativt* lif, hvilket prisas såsom det fullkomliga lifvet, emedan man der är upphöjd öfver alla timliga ting och njuter eviga ting <sup>2)</sup>), emedan man der är hänvänd till den bästa delen, som är Gud, så att han allena är föremålet för själens betraktelse och omedelbart åskådas utan allt hinder af kreaturen <sup>3)</sup>). Men det contemplativa lifvet karakteriseras icke blott såsom en från alla kreaturliga bilder ren, omedelbar åskådning af gudomligheten: i den rena åskådningen af det gudomliga väsendet födes ock fullkomlig kärlek till det sålunda åskådade objectet <sup>4)</sup>). Denna rena åskådning och fullkomliga kärlek, hvilka tillsammans constituera ett contemplativt lif, äro hvarandra lika derutinnan, att Gud i dem båda är såväl object som subject. I den rena åskådningen "känner menniskan Gud med Gud" <sup>5)</sup>), hon kommer här till en omedelbar erfarenhetskunskap, der all åtskillnad mellan subject och object är upphäfd, så att man med rätta kan säga, att Gud i menniskan känner sig sjelf <sup>6)</sup>). Likaså är Gud i den fullkomliga kärleken icke blott det älskade objectet utan äfven det älskande subjectet: "menniskan älskar här Gud med Gud" <sup>7)</sup>), hennes kärlek är en sannt gu-

1) Jfr *Tauleri Nachf.* S. 101 f.

2) Jfr *Dersammast.* S. 162.

3) Jfr *Dersammast.* S. 163.

4) Jfr *Dersammast.* S. 167.

5) *Dersammast.* S. 2.

6) Jfr *Tauleri Predigten.* S. 1619.

7) *Tauleri Nachfolgung.* S. 2.

domlig, i hvilken Gud drager själen med sig sjelf och gör henne till *en* kärlek med sig sjelf <sup>1)</sup>.

Det contemplativa lifvet skattas af Mystikerna långt högre än det *verksamma* lifvet, hvilket sednare anses hafva vigt och värde endast såsom en nödvändig *förberedelse* och ett kraftigt *befordringsmedel* för det förra. I det verksamma lifvet går människans sträfvan ut på att öfva yttre goda gerningar eller dygder. Men dygden är här behäftad med tillfällighet: hon kan vara än så än annorlunda, emedan hon är beroende af yttre föranledningar. I det contemplativa lifvet åter har människan utblottat sig på alla yttre ting och hängifvit sig åt Gud allena: derföre befattar hon sig här ej längre med de yttre tillfälliga dygderna, utan verkar dygden invärtes i viljan; och detta är väsendtlig dygd, der människan "i en enda enfaldig kärlek inbegriper alla dygder", så att hon "har alla dygder, när hon har *en* dygd" <sup>2)</sup>. Vid sidan af denna väsendtliga dygd har de många tillfälliga dygdernas utöfning blott en *relativ* giltighet. Den yttre dygden är endast under vissa förhållanden berättigad och pligt-enlig. Så t. ex. säger Tauler, att man, om nästans nödtorft så fordrar, skall komma honom till hjälp, äfven om man för tillfället befunne sig i den högsta contemplation, samt att detta är så nödvändigt, att den det underlåter begår synd <sup>3)</sup>. Men på ett annat ställe säger samme författare, att den, som så utblottat sig på alla yttre ting, att han saknar "materier" till yttre dygdeöfning, icke längre behöfver befatta sig med yttre kärleksverk: och detta tillstånd framställles såsom långt bättre och förträffligare än att ännu hafva materier till yttre dygdeöfning, ty "viljan är Gud kärare

1) *Tauleri Nachfolgung*. S. 279.

2) *Jfr Dersammast*. S. 4 f

3) *Dersammast*. S. 16. *Jfr äfven Henrici Susonis Opera*. S. 327.

än yttre verk" <sup>1)</sup>. Kärleksbevisning mot nästan är således endast, för att så säga, en nödfallsdygd, hvartill människan blott då är förpligtad, när hon har materier till att verka; men vida bättre och Gudi behagligare anses vara, att genom frivillig uppoffring hafva satt sig ur stånd att i verk och gerning kunna hjälpa nästan, emedan man då, ostörd af allt yttre verk, kan verka dygden invärtes i viljan eller, rättare sagdt, låta Gud, utan hinder af det yttre, invärtes verka hos sig. Vidare framställles de många tillfälliga dygdernas utöfning såsom en nödvändig förberedelse till och genomgångspunkt för den *ena* väsendtliga dygden. Man skall öfva sig i alla dygder, tilldess man kommer "auff den Knopff aller Tugenden": ett contemplativt lif är ingenting annat än ett "ausgewürcket Leben": när en människa kommit till ett verkande lifs högsta spets, då först börjar ett skådande

---

1) *Taul. Nachf.* S. 128: "Wenn dem Menschen gebristet Materien der Tugend, und er nichts nicht hat und arm ist, und darzu als voll ist Gottes, dass er sich keine Stund mag von ihm kehren, er muss ihm allezeit statt geben, und auch schwach ist an dem Leibe, dass er nicht Krafft hat die äusserliche Tugenden zu würcken: diess alles entschuldiget ihn an der äusserlichen Tugend. Und wäre es also, dass er sich auskehrte, er thäte gebresten, sondern er soll die Tugend würcken in dem Willen. Und der Wille ist Gott lieber, denn die äusserliche Wercke; und dass er sich nicht darinn lasset, das hindert nicht Gelassenheit, sondern es ist rechte Gelassenheit, dass er sich hat gelediget von allen äusserlichen Wercken, dass Gott ohne Hinderniss mag innerlich in ihm würcken, ohne allen Auskehr." Till upplysning om det rätta förståndet af nu citerade ord liksom af det ofvan sednast framställda erinre vi för öfrigt dels derom, att, enligt Taulers egen uttryckliga förklaring, den omnämnda bristen på "materier" till dygden, "svagheten till kroppen" m. m. ej äro att anse såsom tillstånd, i hvilka den *ena* eller andra människan tillfälligtvis kan finna sig, långt mindre såsom något, som af henne bör bekämpas och undanröjas, utan att det fastmera är hennes *pligt* att i dylikt tillstånd försätta sig, dels påminne vi derom, att "yttre" dygder, verk o, s. v. för Mystikerna ej blott ega betydelse af legalitet, utan att nyss anförda epithet tilläggas *hvarje* individuell och activ verksamhet eller hvarje annat människans förhållande än det rent passiva, då hon låter Gud hos sig verka.



lif <sup>1)</sup>). Slutligen är den yttre dygdeöfningen, äfven sedan man kommit till den inre väsendtliga dygden, nyttig och nödvändig såsom ett befodringsmedel för det rent inre verkets framgång, vare sig att den utvårtes menniskan icke längre står ut med en fortsatt inre betraktelse <sup>2)</sup>), eller man för tillfället icke förspörjer Guds verksamma närvaro invårtes <sup>3)</sup>). I båda dessa fall skall man utvårtes öfva sig i nödtorftiga kärleksverk, dock icke längre, än tilldess man åter finner sig väl skickad för Gud, och han återigen drifver från de yttre verken till sig: då skall man gifva Gud rum och låta honom invårtes verka <sup>4)</sup>).

I och med det nya lif, som verkas genom Guds Sons födelse i själen, är enligt Mystikens åsigt de fordna syndernas *skuld* utplånad. Är menniskan utgången från sin egen vilja, så erhåller hon gudomlig kraft att motstå allt, som icke är Gud, och i henne lefver då endast den vilja, som är Guds <sup>5)</sup>); och har hon nu en fullkomlig vilja att icke mer synda, utan eftersträfvat all dygd, så *förlåter* Gud henne hennes synder <sup>6)</sup>). Syndaförlåtelsen förmedlas således icke genom Christi tillfyllestgörrelse, utan genom den pånyttfödelse, som, i den mystiska reningen negativt förberedd, på den mystiska upplysningens stadium positivt verkas af Guds uppen-

---

1) *Tauleri Nachfolgung*. S. 173. Jfr *Dersammast*. S. 16; "Wenn der Mensch die äusserlichen Tugenden noch nicht erkrieger hat, so soll er sich üben, bis dass die Tugend ihr Wesen habe." Jfr äfven *Tauleri Predigten*. S. 1091: "Die Uebung ist allen nothwendig, die da begehren selig zu werden. Und dencke bey leib keiner, dass ihm Gott die Tugend eingiessen werde ohne Arbeit. Man soll auch nimmermehr Glauben zustellen den ungeübten Tugenden, also dass wenn schon Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist in einen Menschen flüssen, so wäre doch nicht viel darauff zu geben, wenn es der Mensch nicht erlanget hätte entweder durch äusserliche oder innerliche Uebung."

2) Jfr *Dersammast*. S. 15.

3) Jfr *Dersammast*. S. 20.

4) Jfr *Dersammast*. S. 20.

5) Jfr *Dersammast*. S. 248.

6) Jfr *Dersammast*. S. 57.

barelse i själen <sup>1)</sup>). Vidare är människan i och med det nya lifvet *fri från synden själf*. Hvarje synd eller odygd måste med en särskild dygd öfvervinnas. Är människan trög i dygder och goda verk, så qvarblifva syndens rötter invärtes, och när hon frestas, så varder hon då lätteligen bringad på fall, likasom ett tråd, som icke är djupt rotadt, lätteligen faller omkull, när vindstöten kommer. Men dygd bevarar människan för odygd: ju mera hon vinnlägger sig om dygden, ju mindre är hon utsatt för att falla i synd, och är hon kommen derhån, att hon har *alla* dygder, så kan hon sedan bestå utan *allt* fall, utan all synd <sup>2)</sup>). Att hafva alla dygder är dock ej möjligt, så länge människan ännu har materier till att verka yttre dygder; ty huru många goda gerningar hon än gör, så återstår dock ännu alltid mycket att göra. På den utvärtes dygdeöfningens väg kan människan följaktligen icke komma till alla dygder och därför ej heller till fullkomlig syndfrihet. Men om så är, huru kan hon då komma dertill? Genom Guds Sons födelse i själen — svarar Tauler — ty i samma nu, som Gud Fader föder sin Son i själen, försvinna alla synder och all olikhet, och

---

1) Jfr *Tauleri Nachfolgung* S. 245: "Es ist niemand gut, denn Gott allein. Und darum ist keines Menschen Werck gut, denn Gottes Werck allein. Und darum ist es das allerbeste, dass ein Mensch zumal ledig sey aller Werke, und Gott allein der Würcker sey, und der Mensch Gottes Werck leide. Und denn so ist Gott in einem Würcken, und der Mensch in einem Leiden, so ein jegliches Ding gesetzet wird in seine Ruhe. Und denn so würcket Gott in der Seele, und die Werke heissen wesentlich, denn sie entspringen aus göttlichem Wesen und geschehen in dem Werck der Seele, und *mit den göttlichen Wercken werden alle böse Werke vertilget, die ie geschehen*. Und davon wird der Mensch absolviret *a poena et a culpa*, d. i. von Pein und von Schuld. Denn mit dem, dass sich Gott offenbaret in der Seele, muss alle Anderheit entweichen, und muss Gott allein lassen Herr seyn, und nichts mag da regieren denn Gott."

2) Jfr *Dersammast.* S. 57.

i menniskan varda födda alla dygder i en likhet med Gud. Och i samma nu står menniskan utan synd i alla dygder. Ty hon har alla dygder, emedan hon med en fullkonlig vilja på väsendtligt sätt fullbordar dygden och icke mer verkar dygden "im Zufall", utan "im Wesen"; och detta gör en fullkomligt fattig menniska, som för dygdens skull utblottat sig på allting och hänger fast vid Gud allena och i Gud verkar väsendtlig dygd <sup>1)</sup>).

### c. *Den mystiska föreningen.*

Resultatet å ena sidan af människans egen verksamhet i den mystiska reningen och å den andra af Guds verksamhet i den mystiska upplysningen är människans *förening* med Gud. Dess negativa villkor är, att menniskan dödar sitt individuella Jag, sin natur såsom ett skapadt väsen: ty skall en förening komma till stånd, så kunna Gud och menniskan icke såsom tvenne väsenden bestå bredvid hvarandra <sup>2)</sup>), utan skall menniskan varda af gudomlig natur delaktig, så måste hon varda sin egen natur qvitt, likasom hvarje ting, som skall antaga en annan gestalt och natur, först måste bortlägga sin egen <sup>3)</sup>). Men der detta negativa villkor upp-

---

1) Jfr *Tauleri Nachfolgung*. S. 136.

2) Jfr *Tauleri Predigten*. S. 811: "Es können zwey Wesen und Formen nicht zugleich seyn und bestehen in einem einigen Dinge. Soll die Hitze ins Wasser kommen, so muss die Kälte zuvor daraus kommen. Also wenn der unerschaffene Gott warhafftig und lauterlich in die Seele einkehren soll daselbst zu wohnen, so muss zuvor daraus weichen alles, was erschaffen und mit eigener Liebe darinn besessen worden. Soll Gott in der Seele eigentlich würcken, so muss die Seele nicht würckend, sondern nur leidend seyn, und alle ihre Kräfte und Eigenschafften müssen wegweichen, ja sie müssen sich gantz verläugnen und in einem blossen Nichts stehen. Je tieffer aber die Seele mit allen ihren Kräften sich in solches Nichts versencket, je vollkommlicher, wesendlicher und warhafftiger wird sie mit Gott vereiniget."

3) Jfr *Dersammast*. S. 794: "Wenn ein Ding eine andere Gestalt



fylles, der bringar Gud sjelf föreningen till stånd: han utgjuter sig i menniskoanden, såsom solen utgjuter sitt sken i luften; och likasom solen så genomlyser hela luften, att intet öga kan åtskilja luften och solskenet, likaså varda den skapade och oskapade anden så innerligt förenade, att ingen åtskillnad dem emellan kan fattas eller begripas <sup>1)</sup>).

Der nu föreningen kommit till stånd, der varder menniskoanden helt och hållet upptagen och uppslukad i sitt ursprungs afgrund <sup>2)</sup>): i denna afgrund förlorar han sig sjelf och vet der icke mer hvarken om Gud eller om sig sjelf <sup>3)</sup>). Det individuella och personliga, som enligt Mystikens åsigt utgör ett blott skenväsen <sup>4)</sup>), är alltså upphäfdt, och menniskan återkommen till sitt sanna oskapade väsen, i hvilket hon af evighet varit "Gud i Gudi" <sup>5)</sup>). Hos henne finnes icke mera något, som icke är Gud eller Guds <sup>6)</sup>): hon är "förgudligad", helt och hållet "gottförmig": kreaturlighetens gestalt har hon förlorat och blifvit helt och hållet ombildad i Guds Sons formlösa bild, så att hon är en son af nåd, såsom han är en son af naturen <sup>7)</sup>).

---

oder Natur an sich nehmen soll, muss es die vorige ablegen. Als zum Exempel: soll das Holtz zu Feuer werden, so muss die Gestalt und Natur des Holtzes vergehen. Also auch, soll ein Mensch göttlicher Gestalt und Natur gleichförmig und theilhaftig werden, so muss er der seinigen quit und loss, und ihm also selbst abgestorben seyn."

1) Jfr *Tauleri Predigten*. S. 1277.      2) *Dersammast*.

3) Jfr *Dersammast*. S. 767. "Der reine durchläuterte Geist verliert in solchem Abgrund sich selbst und weiss da weder von Gott noch von sich selbst oder von irgend einer Gleich- oder Un-gleichheit mehr: sintemal der Geist in die göttliche Einigkeit dermassen ist versunken, dass er auch fast allen Unterscheid verloren hat."

4) Jfr i det föreg. S. 19.

5) *Tauleri Predigten*. S. 1507. Jfr *Dersammast*. S. 1603. Jfr äfven *Henrici S. S. S. Opera*. S. 274.

6) *Teutsche Theologia*. Cap. 55.

7) Jfr *Tauleri Nachfolgung*. S. 159.

I denna form, som Guds Ande gifver den skapade anden, blifver af den gamla människan ingenting mera bestående än den opersonliga själsgrunden. Allt eget tänkande och viljande är upphäfdt. Människan är vorden "kunskapslös" och "kärlekslös", ja till och med "andelös": hos henne finnes intet, som icke är Gud: det är icke längre menniskoanden, som känner och älskar Gud, utan tvärtom Gud, som i menniskoanden känner och älskar sig sjelf <sup>1)</sup>. I denna hemlighetsfulla förening är människan alltså förvandlad till ren potens för Guds omedelbara inverkan, till ett tomt kåril, hvilket Gud fyller med sitt oändliga innehåll; och att så utblottas på allt eget och varda uppfylld med Guds väsensfullhet, utgör just det sanna målet för människans sträfvande, hennes af Gud satta bestämmelse och följaktligen äfven hennes salighet, som naturligtvis icke kan ligga i något annat än realisationen af hennes sanna bestämmelse, hennes eviga idé.

Men likasom människans sanna bestämmelse och högsta salighet består deri, att hon, utblottad på allt eget, varder förvandlad till ett rent organ för Guds väsensfullhets motmottagande, så kan ej heller Gud, för att så säga, uppnå sitt eviga mål, utan att ingå den innerligaste förening med människan. Det är icke blott människan, som behöfver Gud, utan Gud behöfver ock människan. Gud är i sig sjelf ett ännu överkligt väsen, en blott dynamisk princip och lifskälla, som först i människan såsom sitt tjenande organ kan komma till full verklighet: han kan icke vara sann Gud oss förutan <sup>2)</sup>. Den eviga vilja — heter det i Tyska Theologien — som i Gud är ursprunglig och väsendtlig och utan alla verk och all verklighet, samma vilja är i människan eller i

1) Jfr *Tauleri Predigten*. S. 1619.

2) Jfr *Dersammast.* S. 1230.

kreaturet verklig och verkande eller fulländande. Derföre skall kreaturet vara, och Gud vill hafva det, på det att den vilja, som i Gud är och måste vara utan verk, i kreaturet må hafva sitt verk och verka. Emedan nu Gud icke kan vilja verkligen och rörligen utan kreatur, derföre vill han göra det i och med kreaturen. Och derföre är det icke kreaturet, som skall vilja med denna vilja, utan Gud skulle och ville verkligen vilja med den vilja, som är i människan och likväl är Guds. Men som det förhåller sig med viljan, så förhåller det sig ock med förnuft, förmåga, kärlek och allt, hvad som är hos människan, det är allt Guds och icke människans <sup>1)</sup>. Till Gud såsom Gudom — heter det på ett annat ställe i Tyska Theologien — hörer hvarken vilja eller vetande eller något uppenbarande, hvarken det eller det, som man nämna, tala eller tänka kan; men då Gud såsom Gud är människa, eller då Gud lefver i en gudlig eller för-gudligad människa, tillhörer Gud något, som är hans eget och icke tillhörer kreaturen, och som är i honom sjelf kreaturen förutan ursprungligt och väsendtligt, men icke formligt eller verkligt, och som han vill hafva utöfvadt, ty det är derföre till, att det skall utöfvas och verkas. Emedan nu Gud vill hafva sådant utöfvadt och verkadt, och detta icke kan ske förutan kreatur, så skall och måste kreaturet vara <sup>2)</sup>. Nu anförda utsagor, till hvilka utan svårighet flera analoga skulle kunna läggas, återföra oss, såsom lätt är att finna, till hela åsigtens pantheistiska utgångspunkt, hvilken af dessa utsagor bekräftas och tydliggöres, på samma gång som först genom dem den fullständiga eller åtminstone konkret framställda förklaringsgrunden är gifven för den utvecklingsprocess hos den absoluta enheten till Sonen och verl-

1) *Teutsche Theologia*. Cap. 49.

2) *Dersammast*. Cap. 29.



den, hvilken i och för sig synes rent omotiverad och godtycklig. Denna förklaringsgrund är ingen annan än den, att först i och med nämnde utvecklingsprocess och i dess slut Gud såsom sådan blir *verklig*; eller det visar sig här, att, om den opersonliga enhetens utgående eller verkande i sin begynnelse framträdde såsom ett Guds affall från eller motsättning mot sitt egentliga väsende, likväl först i och genom processens slutpunkt, i och genom människan ett Guds återvändande till sig sjelf, en Guds affirmation af sig sjelf kommer till stånd. Den mystiska föreningen måste därför i sjelfva verket på Mystikens ståndpunkt anses lika väsendtlig och nödvändig för Guds egen lifsrörelse, som för människans uppnående af sin sanna bestämmelse, om ock den sednare synpunkten är den, som af Mystikerna företrädesvis framhålls och betonas.

Härvid är emedlertid ej att förbise, det Mystikerna i sin polemik mot de afgjordt pantheistiska åsigter, hvilka hyllades af *den fria andens bröder och systrar*, och hvilkas praktiska consequenser de fruktade, flerstädes erinra, att menniskoandens förening med Gud icke vore att fatta så absolut, att människan verkligen blefve Gud <sup>1)</sup>. Så t. ex. säger Tauler, att, ehuru menniskoanden ingår en så nära förening med Gud, att han förlorar sig sjelf i Gud och blifver mera Gud än ande, han likväl "icke är Gud utan gudomlig" <sup>2)</sup>; att Gud och själen i den mystiska föreningen visserligen äro ett, "men icke af naturen utan af nåd" <sup>3)</sup>; att, huru nära och innerlig föreningen än må vara, "Gud dock ännu håller själen för ett kreatur" <sup>4)</sup>; och Suso säger, att människan i den mystiska föreningen, långtifrån att förvandlas till Gud, tvärt-

1) Jfr *Carl Schmidt. Johannes Tauler von Strassburg*. S. 138 f.

2) Jfr *Tauleri Nachfolgung*. S. 170.

3) Jfr *Tauleri Predigten*. S. 931.

4) Jfr *Dersammast*. S. 589.

om "förblifver, hvad hon är efter sitt naturliga väsende" <sup>1)</sup>. Men af andra ställen i Mystikernas skrifter, der det uttryckligen säges, att människan ursprungligen varit "Gud i Gudi" och skall återkomma till detta sitt oskapade tillstånd, att hon i den mystiska föreningen icke blott varder Gud lik, utan *helt och hållet ett* med honom <sup>2)</sup> o. s. v., synes tydligen, att den mystiska åsigten om människans förening med Gud i sjelfva verket är pantheistisk. Dock för att finna detta, behöfver man icke åberopa enstaka utsagor: Mystikens anthropologiska grundåskådning i allmänhet förer nödvändigt till antagandet af en pantheistisk union mellan människan och Gud. Enligt Mystikens åsigt är nemligen människan, till sin eviga idé betraktad, identisk med Gud just derutinnan, att hon, likasom han, är en *abstract* substans, ett rent enkelt väsende, då deremot det konkret personliga hos henne anses utgöra blott en tillfällig existensform, hvori hennes eviga väsen här i timlighetens verld framträder, och hvilken, så länge den fasthålles, skiljer henne från gudomligheten <sup>3)</sup>. Men med denna åsigt om det abstracta sjelfmedvetandet, såsom människans eviga, med Gud identiska väsen, och den konkreta personliga tillvaron, såsom detta väsendes fenomenella framträdande i annorvarats form, är det alldeles consequent, att Mystiken på pantheistiskt sätt påyrkar den kreaturliga personlighetens upplösande och försvinnande i gudomligheten, på det att den väsensenhet med Gud, som anses tillhöra människan, till sin eviga idé betraktad, på denna väg må varda fullt realiserad och förverkligad. Pantheism är således både den grundval, hvarpå Mystikens anthropologi hvilar, och det resultat, hvartill hon consequent föres i läran om unio mystica; och de ställen i

---

1) Jfr *Henrici Susonis Opera*. S. 313.

2) Jfr *Tauleri Predigten*. S. 993.

3) Jfr i det föreg. S. 19.

Mystikernas skrifter, der de mer eller mindre allvarligt bekämpa pantheismen, kunna endast förklaras såsom en af farhåga för de afskräckande praktiska consequenser, dem de sågo hos flere samtida pantheistiska sekter, föranledd inconsequens mot deras eget systems, om ock ej tydligt insedda, innersta grundtanke.

Den människans förening med Gud, hvilken Mystikerna påyrka såsom utgörande människans sanna mål och bestämelse, är således, i korthet uttryckt, ingenting annat än en genom det kreaturliga Jagets upphärfvande ävågabragt realisation af människans ursprungliga väsensenhet med gudomligheten. Fullt förverkligad kan dock denna förening ej blifva, så länge människan befinner sig här i timlighetens verld: först i ett annat lif inträder hon fullkomligt. Vål kan man redan här i lifvet varda med Gud förenad, men "i anseende till kroppens svaghet" <sup>1)</sup> sker dock detta alltid "lik-som i en blink eller i ett andedrag" <sup>2)</sup>: föreningsacten är städse blott ett snart öfvergående lifsmoment. Denna momentella beskaffenhet oaktadt, ligger dock i denna förening den högsta fröjd, som en människa på jorden kan erfara, ty hon njuter här en försmak af den eviga fröjd, som genom den ostörda föreningen med Gud skall tillfalla henne i ett annat lif <sup>3)</sup>. Och emedan så är, bör människans sträfvan alltid gå derpå ut, att, då den mystiska föreningen här i lifvet icke kan såsom *tillstånd* perpetuellt fortfara, utan endast såsom *act* momentellt förverkligas, genom ett ständigt upprepadt användande af alla de medel, hvarigenom denna föreningsact bringas till stånd, eller med andra ord genom

1) Jfr *Henrici Susonis Opera*. S. 260: "Ob corporis infirmitatem non potest anima purissimo illi bono nude semper inhærere."

2) Jfr *Teutsche Theologia*. Cap. 54.

3) Jfr *Tuuleri Predigten*. S. 1582.



en oupphörligt fortsatt rening i Christi efterföljelse städse på nytt söka komma till det högsta lifsmoment, i hvilket den mystiska föreningen liksom kommer till genombrott <sup>1)</sup>).

Detta högsta lifsmoment, i hvilket den mystiska föreningen redan här i lifvet förverkligas, beskrifves såsom ett ekstatiskt tillstånd, der menniskoanden för ögonblicket så försänker sig i den gudomliga afgrunden, att han ej vet något hvarken om Gud eller om sig sjelf <sup>2)</sup>). Följaktligen är detta tillstånd icke åtföljdt af klart medvetande, och hvad som der försiggår med en menniska, kan derföre endast af en omedelbar känsla förnimmas och erfaras, men ej af förnuftet fattas eller med ord beskrifvas <sup>3)</sup>). Vål söka Mystikerna att i åtskilliga bilder finna uttryck för, hvad de i detta högsta lifsmoment erfarit. Dock äro de sjelfve fullt medvetne om omöjligheten att på detta sätt finna adæquata uttryck för sin omedelbara känsla och förnimmelse af Gud; hvarföre ock Tauler säger, att hvarje försök att beskrifva det i den mystiska föreningens ögonblick erfarna och förnumna, i förhållande till saken sjelf, endast är att akta "wie eine Nadelspitze gegen den grossen Himmel" <sup>4)</sup>).

4) Jfr *Böhringer: Die Kirche Christi und ihre Zeugen.* II. 3. S. 142.

2) *Tauleri Predigten.* S. 767.

3) Jfr *Dersammast.* S. 819: "Was in dieser Verzückung oder Verschlingung mit einem Menschen gehandelt werde, das ist besser, es erfahre es einer in der That selbst, als dass ihm viel davon gelallet oder gesagt werde." *Dersammast.* S. 993: "Da hat sich nun der Geist verlohren in den Geist Gottes: ja in dem grundlosen Meer der Gottheit ist er ertruncken. Wie es aber so wohl um den stehe, der ein solcher ist, das kan der Verstand nicht fassen." *Teutsche Theologia.* Cap. 56: "Wie es dann hinfort ergienge, und was da geoffenbaret, oder wie das geliebet würde, da singe oder sagte man nicht viel von. Es ist auch nie mit dem Munde ausgesprochen, noch mit dem Hertzen bedacht oder erkannt wie es in der Wahrheit ist."

4) *Tauleri Predigten.* S. 1735.

Sedan vi nu sökt framställa Mystikens salighetsordning, vilje vi från Skriftens och vår Kyrkas ståndpunkt kritiskt skärskåda äfven denna sista länk i det mystiska systemet. Hvad som vid en sådan betraktelse genast faller i ögonen är, att den plats, som af Mystikerna blifvit anvisad åt hvar och en af de trenne stadierna i deras salighetsordning, icke står i öfverensstämmelse med vår kyrkas på bibelordet grundade anordning af de s. k. *actus gratiæ*. Närmare betraktad, är dock sagda olikhet icke endast en olikhet i afseende på den yttre anordningen. De trenne mystiska begreppen: *rening*, *upplysning* och *förening*, hafva äfven en helt annan inre betydelse än de motsvarande begreppen i vår kyrkas dogmatik; och denna inre skiljaktighet är just orsaken till den skiljaktiga yttre uppställningen af nådesordningen. Fårste vi oss nu först vid den s. k. mystiska upplysningen, der vi — såsom i det föregående blifvit antydtt — hafve att söka den mystiska theologiens princip <sup>1)</sup>, så är lätt att uppvisa, huruledes detta mystiska begrepp icke har annat än namnet gemensamt med vår kyrkas motsvarande dogmatiska begrepp. Ty upplysning i biblisk och kyrklig mening är en öfvernaturlig, *genom Guds ord i Skriften förmedlad*, den Helige Andes nådeverkan, hvarigenom människan kommer till en lefvande kunskap både om sin synd och om nåden i Christo. Deremot torde det af vår ofvan gjorda framställning lätteligen kunna inses, att den *mystiska* upplysningen anses vara en *omedelbar* verkan af det s. k. *inre ljuset* eller *ordet*, hvilket tänkes såsom ett i oss immanent, substantiellt utflöde ur gudomligheten. Då nu detta i oss ursprungligen förhandenvarande inre ljus tillika hos den naturliga människan antages vara förmörkadt och undanskymdt af den kreaturliga mångfaldens tjocka moln och således icke

---

1) Jfr i det föreg. S. 2.

kunna framstråla och utöfva sin upplysande verkan, med mindre än att detta hinder blifvit undanröjdt, så är det från Mystikens ståndpunkt påtagligen fullt consequent att anse upplysningen nödvändigt böra föregås af en reningsprocess. Deremot om upplysningen icke fattas såsom omedelbar verkan af ett inifrån framstrålande gudomligt ljus, utan — såsom vår kyrka lärer — såges vara förmedlad genom Guds i Skriften uppenbarade ord, så måste hon tydligen, långt ifrån att anses vara betingad af en föregående reningsprocess, tvärtom tänkas utgöra den nödvändiga förutsättningen såväl för rättfärdiggörelsen som för reningen eller helgelsen <sup>1)</sup>). Betrakte vi vidare den mystiska reningen i sitt förhållande till den mystiska föreningen, efter att förut hafva jemnfört dem med de motsvarande dogmatiska begreppen, så skole vi äfven här finna Mystikernas åskådningssätt vara i uppenbar strid med Bibelns och vår kyrkas lära. Såsom Martensen riktigt anmärker, vet vår kyrkolära icke af någon annan unio mystica än den, som är betingad genom den *rättfärdiggörande tron*, genom den förtröstansfulla tillegnelsen af den genom Christus förvärfvade objectiva försoningen <sup>2)</sup>; och hon förstår med denna dogm en genom trosföreningen med Christo uppkommen, hemlighetsfull och ej närmare förklarlig, människans införlifvelse med den treenige Guden, hvarvid Gud och människan, ehuru trädande i innerligaste lifsgemenskap med hvarandra, likväl icke sammansmälta till ett, utan ännu alltid bestå såsom *tvenne personer*. Mystiken åter vet icke af någon syndarens rättfärdiggörelse genom tron allena och känner derföre ej heller någon genom tron förmedlad människans införlifvelse med Gud: hon fattar den mystiska föreningen såsom en *genom det kreaturliga Jagets upphäfvande förmedlad realisation*

1) Jfr Höfling: *Mysticismus*. S. 28.

2) Jfr Martensen: *Mester Eckart*. S. 142.



af den våsensidentitet med Gud, hvilken såges ursprungligen tillhöra människan, till sin eviga idé betraktad. Och långt ifrån att anse Gud och människan kunna bestå bredvid hvarandra såsom två särskilda personer i inbördes lifsgemenskap, antager hon tvärtom, att den mystiska föreningen just utgöres af det menskliga Jagets *identification med och uppgående uti* den opersonliga gudomliga afgrunden <sup>1)</sup>. Hvad slutligen beträffar den mystiska reningens betydelse i jemnförelse med det motsvarande dogmatiska begreppet helgelse, så behöfver skiljaktigheten dem emellan endast påpekas, för att genast falla i ögonen. Under det helgelse i kyrklig och biblisk mening är troslivets gradvisa utveckling, bestående negativt i *syndens* öfvervinnande och positivt i kärleken till och utöfningen af det *goda*, så är deremot den mystiska reningen ingenting annat än sträfvandet att annihilera och döda icke blott den gamla syndamänniskan, det sjelfviska, egoistiska, *syndiga* Jaget, utan *Jaget sjelft*, den kreaturliga personligheten såsom sådan <sup>2)</sup>, hvarjemte hon icke, i öfverensstämmelse med kyrkans lära om helgelsen, fattas såsom frukt af tron hos den människa, som tillegnat sig Christi rättfärdighet och derigenom blifvit rättfärdiggjord och med Gud försonad, utan tvärtom såsom ett människans försök att på egen hand rättfärdiggöra och försona sig sjelf. Men med denna, nu angifna, skiljaktiga uppfattning af reningens och föreningens betydelse sammanhänger ock tydligen deras olika ställning och förhållande till hvarandra inom Mystikens och kyrkolärans salighetsordning. Är rening likbetydande med det kreaturligas och icke-gudomligas afklädande, och förening detsamma som människans "förgudning", så är klart, att reningen måste framställas såsom föreningens negativa

1) Jfr *Thomasius: Christi Person und Werk*. Erster Theil. S. 255.

2) Jfr *Dersammast*. S. 260.

villkor, och den sednare såsom slutresultatet af den förra. Är deremot unio mystica — såsom vår kyrkas dogmatik lär — ingenting annat än den genom tron förmedlade införlifvelsen och personliga lifsgemenskapen med den treenige Guden, och helgelsen det inre troslivets gradvisa utveckling och verkliggörelse, så blir förhållandet dem emellan alldeles omvänt. Unio mystica kan nemligen då icke tänkas såsom helgelsens resultat, utan måste tvärtom fattas och framställas såsom den princip eller lifskälla, hvarur helgelsen eller den genom tron tillagnade försoningens gradvis fortskridande realisation i ett nytt lefverne först kan framgå <sup>1)</sup>.

### Slutanmärkningar.

Vi hafve härmed sökt lösa vår förelagda uppgift att lemna en kort öfversigt af de Tyska Medeltids-Mystikernas förnämsta läropunkter. Det är bekant, att Luther högt värderat dessa Mystikers skrifter, att han föranstaltat Tyska Theologiens utgifvande från trycket samt i sitt företal till denna bok förklarar, det han "näst Bibeln och S. Augustinus icke funnit någon bok, derur han bättre kunnat lära, hvad Gud, Christus, människa och alla ting vore." Häraf vill det synas, som skulle det höga och viktiga verk, som Luther utförde, nemligen christenhetens rening från de katolska människolärorna, i någon väsendtlig mån hafva varit frukten af den store reformatorns bekantskap med den tyska Mystiken. Också hafva Mystikerna af många blifvit räknade bland reformationens förelöpare och befordrare; ja, man har till och med påstått, det Mystik vore likbetydande med sann Christendom, att hon representerar en uppfattning af den evangeliska sanningen, som i afseende på andligt djup lemnar både catholicism och protestantism långt efter

---

1) Jfr *Martensen: Mester Eckart*. S. 144.

sig <sup>1)</sup>. Till följe häraf torde det icke sakna intressen att närmare undersöka såväl Mystikens christliga halt i allmänhet som speciellt hennes förhållande till reformationen; och innan vi afslute vår uppsats, anse vi oss derföre böra bifoga några slutanmärkningar rörande dessa frågor.

Hvad då först beträffar påståendet om Mystikens äkta christliga karakter, så måste vi deremot inlägga vår bestämda protest. Vi hafve redan i inledningen uppvisat den christna Mystikens historiska sammanhang med en hednisk religionsphilosophi. Vi hafve sedan, vid framställningen af hennes särskilda läropunkter, öfverallt funnit det bekräfta sig, att hon hvilar på *pantheistiskt-hednisk* grundval samt tydligen i öfverensstämmelse med denna sin innersta princip ombildat de christliga dogmerna eller, måhända rättare sagdt, väl bibehållit dem till namnet, men i dem inlagt ett för den genuint christliga åskådningen främmande innehåll. Det torde derföre, utan några ytterligare bevis, genom hela vår föregående afhandling få anses tillfullo ådagalagdt, att Mystiken, långt ifrån att förtjena berömmelsen att vara identisk med sann Christendom, tvärtom laborerar med hednisk pantheism och emanatism samt icke blott delvis, utan principiellt och till sjelfva ståndpunkten är från den äkta christliga åsigten åtskiljd. Vål äro vi färdige att medgifva, det Mystikerna sjelfva icke voro medvetne om en sådan åtskillnad, utan tvärtom fullt öfvertygade om sina satsers sannt christliga halt, hvilken öfvertygelse hos dem var så mycket naturligare, som de lyckats att genom en allegorisk bibeltolkning, om hvars vådliga godtycke de voro fullkomligt okunnige, mellan sina och Bibelns läror bevара en skenbar öfvensstämmelse, hvarmed de alltför lätt bedrogo både sig sjelfva och

---

1) Jfr t. ex. *Troxlers edition af Tyska Theologien*. St. Gallen 1837. Inledningen S. XXI f.



andra. Och med kännedom hårom kan visserligen den innerliga hänförelsen i deras sökande efter Gud och det djupt sedliga allvaret i deras helgelsesträfvän icke annat än ingifva oss aktning och kärlek för deras vördnadsvårda och älskliga personligheter. Men öfvertygelsen om deras stora personliga värde i religiöst och moraliskt hänseende får icke förleda oss att i samma mån uppskatta värdet af deras förfäktade åsikter. Vi hafve här icke att undersöka arten och beskaffenheten af deras religiositet och sedlighet, utan den verkliga halten af deras lärobyggnad. Derföre måste alla personliga sympathier vika, och Mystiken bedömas, icke så som hon sjelf *vill anses* och för en flyktig betraktelse eller förutfattad mening *synes* vara, utan så som hon, sedd i Guds uppenbarade ords ljus, för den opartiska, vetenskapliga granskningen visar sig vara.

Men hvilat nu Mystiken på hednisk botten, huru har hon då — så torde mången vara färdig att invända — oakadt sin falska ståndpunkt både i äldre och nyare tider kunnat vinna så många beundrare och försvarare bland christligt sinnade män och högt aktade theologer? Till detta onekliga factum kan angifvas en dubbel förklaringsgrund. Å ena sidan har man, såsom otvifvelaktigt varit fallet med Luther, Arndt m. fl., alldeles förbisett den djupare liggande, pantheistiskt-hedniska rot, hvarifrån Mystiken uppvuxit, samt i hennes yrkande på innerlig fromhet jemte hennes opposition emot kyrkans andefattiga scholastiska orthodoxism och ytliga phariseiska verkhelighet funnit en tillräcklig borgen för hennes sannt christliga värde. Särskildt hvad Luther angår, torde hans nyss ofvan citerade, i högsta grad berömmande yttrande om Mystiken, med hänseende till hans historiskt gifna ställning, ega en förklaringsgrund i nyssnämnda opposition och det yrkande af människans förhållande till Gud såsom ett inner-

ligt och hela hennes våsande genomträngande, hvarigenom Mystiken onekligen utgör en i ögonen fallande motsats till catholicismen, om ock den *positiva* uppfattningen och bestämmandet af detta innerliga förhållande, sådant det sedermera af Luther framställdes, väsendtligen skiljde sig från Mystikens. Å andra sidan har man, såsom händelseu tyckes ha varit med åtskilliga s. k. speculativa theologer, i Mystikens principer trott sig finna en viss frändskap med den moderna filosofiska åsigt, af hvilken man sjelf varit genomträngd, och derföre helt naturligt fattat kärlek för en andesrigtning, hos hvilken man igenkännt de allmänna dragen af sina egna speculativa grundtankar. Men för en opartisk, vetenskaplig betraktelse måste Mystiken framstå i en helt annan dager och omdömet derom utfalla helt annorlunda. Äfven med erkännande af den innerliga fromhet, som lifvade hennes anhängare, måste man bestrida henne förtjensten att ha varit uttrycket af en sannt christlig åskådning, så snart man på den lugna pröfningens våg kommit till klar insigt om det falska och ochristliga i hela hennes ståndpunkt. Likaså med fullt erkännande deraf, att hon erbjuder omisskänneliga jemnförelsepunkter med den nyare tyska filosofien, måste hennes *christliga* värde, långt ifrån att genom nyss antydda slägtskapsförhållande anses vara vindiceradt, tvärtom så mycket högre betvivlas af enhvar, som funnit, att denna filosofi och följaktligen äfven den dermed i sammanhang stående s. k. speculativa theologien i sjelfva verket lida af samma fel, som Mystiken, att nemligen hafva stadnat på en af Christendomen redan öfvervunnen, pantheistiskt-hednisk ståndpunkt.

Hvad nu vidare beträffar frågan om Mystikens reformatoriska betydelse, så är denna fråga i sjelfva verket redan besvarad, i sammanhang med hvad ofvanföre blifvit sagdt rörande hennes icke-christliga karakter. Ty står Mystiken

verkligen på icke-christlig grund, så kan man redan a priori draga den slutsatsen, att hon omöjligen kan vara beslågadt med den ande, som i reformationen verkade kyrkans pånyttfödelse genom den ursprungliga, rena Christendomens återställelse. Men denna aprioriska slutsats vinner sin fulla bekräftelse, om vi betrakte Mystikens ställning till reformationens båda s. k. principer, och vi vilje derföre något närmare undersöka detta förhållande. Tage vi då först i betraktande den s. k. formal-principen eller den protestantiska grundsatsen om den Heliga Skrift såsom religionens enda kunskapskälla, så är lätt att inse, det Mystiken i detta afseende hyllar en helt annan grundsats. Öfver Guds yttre ord i Skriften upphöjer hon nemligen det s. k. *inre ordet* i människan och förstår dermed den inre omedelbara uppenbarelsen af ett hos alla människor ursprungligen förhandenvarande substantiellt utflöde ur Gud samt anser den subjectiva erfarenheten eller känslan och förnimmelsen af detta inre ord eller ljus såsom den enda osvikliga normen, för hvad som är sannt och godt. Vål nekar hon icke, att den Heliga Skrift innehåller gudomlig sanning, men långt ifrån att ödmjukt böja sig under det skrifna ordets auctoritet och efter denna objectiva norm bedöma sin subjectiva förnimmelse af den förmenta inre Gudsuppenbarelsen, gifver hon åt den sednare ett afgjordt företräde och tolkar med den mest obegränsade frihet det yttre ordet i öfverensstämmelse dermed. Hon antager, att bakom Skriftens bokstaf ligger en djupare andlig mening, den hon, vägledt af det inre ljuset, genom en allegorisk tolkning tror sig kunna framleta. Men på detta sätt går bibelordets verkliga innehåll förloradt, ithy att hon — såsom Martensen uttrycker sig — icke verkligen utlägger det gifna, utan deri inlägger sitt eget innehåll <sup>1)</sup>.

---

1) Martensen: *Mester Eckart*. S. 103.



Följaktligen, om hon också icke i teorien formligen förkastar det i Skriften nedlagda Guds ord, så förlorar det dock för henne in praxi all betydelse, alldenstund här genom den allegoriska tolkningsmetoden allt är lemnadt till pris åt det subjectiva godtycket. Den *objectiva* trosgrund, som utgör protestantismens formalprincip, har Mystiken alltså, oaktadt sitt skenbara erkännande af dess giltighet, i sjelfva verket totalt omkullkastat <sup>1)</sup>.

Betrakte vi nu vidare Mystikens ställning till den andra protestantiska grundsatsen om *rättfärdiggörelsen genom tron allena*, hvilken dogm, såsom bekant är, utgör protestantismens s. k. materialprincip, så visar sig tydligen, att Mystiken äfven här intager en helt annan ståndpunkt än den reformatoriska. Likasom vi nyss sett, att den omedelbara känslan och förnimmelsen af en förment inre Gudsuppenbarelse af Mystiken sattes i stället för Guds yttre ords objectiva norm, eller med andra ord, att den reformatoriska Skriftprincipens objectiva fasthet på Mystikens ståndpunkt upphäfvades och utbytes mot det föregifna s. k. inre ljusets subjectiva opålitlighet: så är ock den *objectiva* grund, hvarpå den protestantiska rättfärdiggörelseläran hvilar, nemligen den genom Christus förvärfvade återlösningen och försoningen, af Mystiken alldeles förbisedd eller ställd i skuggan, under det att människan genom Christi efterföljelse, genom en *subjectiv* förnyelse och helgelse efter Christi förebild, anses kunna och böra rättfärdiggöra och försona sig sjelf.

Som bekant är, utgör uppfattningen af rättfärdiggörelsens begrepp och förhållande till helgelsen den centrala divergenspunkten mellan den evangeliskt-protestantiska och den lagiskt-katholska soteriologien. Protestantismen bekänner den Paulinska läran, att människan varder rättfärdiggjord deri-

---

1) Jfr Höfling: *Mysticismus*. S. 23.

genom, att Christi tillfyllestgörrelse, *i tron tillegnad*, henne tillräknas, och hon på denna grund får sina synders förlåtelse samt blir upptagen till Guds barn och arfvinge af evig salighet. Syndarens försoning eller återförening med Gud betingas alltså genom trons tillegnande af Christi förtjenst, men der denna trosförening inträddt, der varder tron vidare den subjectiva principen för helgelsen eller den dagliga förnyelse, der den för Christi skull förlåtna syndens i menniskonaturen ännu alltid inhärerande rötter så småningom uppräckas, och den tron tillräknade rättfärdigheten allt mer och mer subjectivt förverkligas genom ett nytt lif i Christi efterföljelse. Katholicismen åter hyllar den phariseiska läran, att människan varder rättfärdig genom lagens gerningar, samt att följaktligen förkofran i goda gerningar eller tillväxt i helgelsen — denna dock tänkt såsom företrädesvis negativ eller bestående i asketiska botöfningar — är rättfärdiggörelsens villkor och förutsättning. Jemnföre vi nu härmed, hvad som förut är nämndt angående Mystikens soteriologiska åskådning, så visar det sig tydligen, att Mystiken står, icke på protestantismens evangeliska, utan på den katholska munk-askesens nyss antydda lagiska ståndpunkt. Ty låt vara att hon, med förkastande af den kyrkliga katholicismens utvärtes opus operatum, påyrkar en invärtes helgelse i verlds- och sjelf-förnekelse, så är och förblifver hon dock med den vanliga katholska åsigten ense derutinnan, att hon icke vet af någon rättfärdiggörande tro såsom princip för helgelsen, utan tvärtom anser helgelsen såsom ett nödvändigt villkor för människans rättfärdiggörelse och förening med Gud.

Men fastän vi således måste anse Mystiken qvarstå på katholsk grund och botten i just den läropunkt, som utgör den grundväsendliga åtskillnaden mellan den protestantiska och den katholska kyrkan, samt följaktligen icke kunna hafva egt

någon positiv andel i det stora reformationsverket, hvars första och förnämsta förtjenst just bestod i bortrensandet af den phariseiskt-katholska egenrättfärdighetens gamla surdeg, så vilje vi dock icke förneka, det Mystiken på *negativt* sätt i viss mån förberedt reformationen. I sin helgelsesträfvän nöjde hon sig nemligen icke med det yttre verket, utan yrkade på en invärtes rening från allt kreaturligt och en brinnande kärlek till Gud samt blottade på detta sätt ytligheten af den vanliga katholska gerningsläran. Och om hon än icke förmådde komma utöfver den lagiska basis, hvarpå katholicismens försoningslära hvilade, utan gjorde saligheten beroende af individens egen sedliga sträfvän, så dref hon dock denna lära till sin yttersta spets, i det hon förklarade försoningen endast kunna åvägabringas genom en uppoffring icke blott af den syndiga egenviljan, utan af viljan, Jaget, personligheten öfverhufvud. Men då nu en sådan försoning i sjelfva verket icke är försoning, alldenstund människan här, i stället för att varda med Gud försonad och derigenom till evig tid frälst och bevarad, tvärtom bringar sig sjelf som försoningsoffret genom att totalt förlora sig och tillintetgöras i den gudomliga afgrunden <sup>1)</sup>; så har Mystiken, ehuru utan att åsyfta det eller derom vara medveten, i sjelfva verket præsterat en deductio in absurdum af den katholska munkaskesens försoningslära, ja på negativt sätt till fullo ådagalagt hela den lagiskt-katholska ståndpunktens falskhet och sålunda banat väg för den evangeliskt-protestantiska predikan, att människan "varder rättfärdig af tron utan lagens gerningar" (Rom. 3, 28).

1) Jfr *Martensen: Mester Eckart*. S. 145.